Pierre-Marie Beaude

Jesús de Nazaret

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1992

Traducción: *Nicolás Darrical* • Título original: *Jésus de Nazareth* • © Desclée - © Editorial Verbo Divino, 1987 • Es propiedad • Printed in Spain • Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) • Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra) • Depósito Legal: NA. 2.058-1991

ISBN 84 7151 534 2

ISBN 2 7189 0235 3, edición original francesa

Presentación

Las investigaciones sobre la vida de Jesús tienen ya toda una historia [1]. *Se han desarrollado sobre todo a partir de hace unos dos siglos y permiten, gracias a la sucesiva perfección de los procedimientos, presentar en la actualidad algunos resultados sustanciales.*

La crítica de los textos evangélicos, fuente principal de información, ha llegado en nuestros días a un grado de precisión que nadie piensa en discutir y que incluso algunos llegan a considerar excesivo [2]. *Ofrece al historiador, de todas formas, un instrumento perfectamente fiable.*

Para llevar a cabo su trabajo, el historiador cuenta además con los progresos realizados en el conocimiento del mundo palestino. Los descubrimientos arqueológicos, el estudio de nuevos manuscritos y la atención renovada a los textos ya inventariados permiten una mejor descripción de la historia política de Palestina, de los ambientes socio-religiosos, de las doctrinas, de las ideas y de las prácticas.

A pesar de este enriquecimiento innegable de los conocimientos, son raros los historiadores que hoy se lanzan a la empresa, tan familiar a los hombres del siglo XIX, de escribir una vida de Jesús. Se duda de que sea posible reconstruir un itinerario y hallar una cronología capaces de ofrecer el marco necesario a cualquier biografía. El historiador prefiere proceder por medio de dossiers [3]. *Esta forma de actuar tiene la ventaja de no ocultar las numerosas zonas de sombra que impiden al historiador trazar una biografía continua de Jesús. Lo que se sabe de Jesús es desde luego sustancial, pero sigue siendo fragmentario.*

El historiador tiene que arrostrar dos tipos de dificultades a la hora de interesarse por Jesús. El primero recoge las preguntas que constituyen el pan cotidiano de todo historiador: ¿cómo delimitar el objeto estudiado?, ¿cómo

---

[1] Véase Anexo 2, 209.

[2] C. PIETRI, *De quelques paralogismes de la critique biblique:* Les quatre fleuves 7, 43-67.

[3] Por ejemplo, C. PERROT, en su importante obra *Jesús y la historia.* Cristiandad, Madrid 1982.

reunir y manejar la información? Tratándose de Jesús, el objeto estudiado pertenece a la antigüedad. De este hecho se derivan algunos problemas específicos. Hay que tener en cuenta las lagunas que sigue habiendo en los textos. A diferencia del que trabaja sobre la época contemporánea, el especialista de la antigüedad no se ve ciertamente aplastado por los documentos. Por falta de documentación, hay trozos enteros de la vida de Jesús que quedan en la sombra y así quedarán para siempre. No se sabe prácticamente nada de la forma con que el profeta de Nazaret ocupó los 34 primeros años de una existencia que debió terminar a los 36 o 37 años.

El segundo tipo de dificultad se debe a la importancia del personaje estudiado. A los ojos del historiador, Jesús constituye un objeto de estudio ideológicamente marcado. Millones de contemporáneos se refieren a él como al fundador de su fe; quizás el propio historiador es un creyente. Entonces se necesita mucha vigilancia para evitar que las interferencias causadas por el carácter ideológico del objeto estudiado intervengan en su estudio. Hay que elaborar todo un protocolo que permita clasificar las diversas aproximaciones, delimitar los campos y las competencias, respetar los procedimientos. Al final de su investigación, el historiador no exigirá que el teólogo renuncie a su discurso sobre Jesús para adoptar el suyo propio. Y al revés, el teólogo no le exigirá al historiador que renuncie a su problemática en beneficio de la suya propia. Una reflexión más respetuosa de la autonomía propia de cada disciplina asegurará una comprensión cordial entre los dos saberes.

Este libro ofrece al lector un discurso histórico sobre Jesús de Nazaret. Hace un balance, punto por punto, de los conocimientos actuales y se esfuerza, en la medida de lo posible, por mostrar su fundamento. En cada capítulo, una selección de textos intenta acercar al lector a las fuentes que ofrecen al historiador lo esencial de su documentación. Esperamos así ofrecer a cuantos consulten esta obra una idea tan precisa como podamos de lo que puede decir hoy sobre Jesús la investigación historiográfica.

1
Las fuentes de una historia de Jesús

La historia no ha conservado ningún escrito de Jesús. Si él hubiera redactado algo –unas memorias, unos cuadernos íntimos, unas consignas–, los siglos pasados habrían ciertamente asegurado su transmisión, como lo han hecho con la obra de Julio César o de Flavio Josefo. Jesús no era un escritor. Por otra parte, esto no tiene nada de sorprendente; en su época, la escritura era tarea de un grupo selecto, una actividad justificada por una institución, un oficio retribuido por algún mecenas.

Así, pues, conocemos a Jesús por medio de unos escritos que no son suyos. El caso no es excepcional: Sócrates, por ejemplo, es conocido gracias a Platón. Se plantean problemas de crítica, a veces delicados, pero los procedimientos historiográficos actuales permiten afrontarlos.

Las fuentes de una historia de Jesús se dividen en tres grupos: *fuentes paganas, fuentes judías, fuentes cristianas.* Estas últimas, constituidas sobre todo por los evangelios, son las más abundantes. Nacidas en comunidades creyentes, informan en primer lugar del modo como los cristianos miraban a su fundador. El historiador tiene que estudiarlas por ellas mismas. Intenta comprender cómo y por qué nacieron algunos escritos cristianos sobre Jesús, desea ver mejor las características de las comunidades que vieron nacer y desarrollarse esos escritos y se interesa finalmente por la personalidad propia de sus redactores. Hay un hecho que llama su atención: la importancia de la pascua en la redacción de esos escritos. Pascua fue para los creyentes el acontecimiento decisivo a partir del cual adquiría todo su sentido la vida de Jesús de Nazaret. Viniendo después de pascua, los escritos del Nuevo Testamento no podían librarse de la luz que la resurrección de Jesús arrojaba sobre toda su vida pasada. Consciente de la atmósfera pascual de los relatos cristianos, el historiador se verá mejor armado para comprender el proceso que condujo de la vida de Jesús de Nazaret a la constitución de los escritos

del Nuevo Testamento. Puede intentar entonces emprender el camino inverso y remontarse de los escritos del Nuevo Testamento a ese Jesús cuyo rostro desea conocer.

Los testimonios paganos y judíos sobre Jesús son relativamente poco abundantes. Pero no pueden soslayarse. Sin embargo, el historiador no reduce la consulta de las fuentes paganas y judías a estos testimonios. Gracias a ellos, en gran parte, es como puede adquirir el conocimiento del siglo I en Palestina, sin el cual resultaría imposible todo intento de situar históricamente a Jesús. Algunos descubrimientos recientes, como los de Qumrán, así como la explotación sistemática de documentos conocidos ya desde antiguo, permiten realizar verdaderos progresos en la descripción del mundo palestino en el que vivió un tal Jesús de Nazaret.

TACITO
Nerón y los cristianos

Para acabar con este rumor (que atribuía el incendio de Roma al emperador), Nerón tachó de culpables y castigó con refinados tormentos a esos que eran detestables por sus abominaciones y que la gente llamaba cristianos. Este nombre les viene de Cristo, que había sido entregado al suplicio por el procurador Poncio Pilato durante el principado de Tiberio. Reprimida de momento, esta detestable superstición surgía de nuevo, no sólo en Judea en donde había nacido aquel mal, sino también en Roma en donde desemboca y encuentra numerosa clientela todo lo que hay de más criminal y vergonzoso en el mundo. Empezaron pues a apresar a los que confesaban su fe; luego, basándose en sus declaraciones, apresaron a otros muchos que fueron convictos, no tanto del crimen de incendio como de odio contra el género humano. No se contentaron con matarlos; se ideó el juego de revestirlos con pieles de animales para que fueran desgarrados por los dientes de los perros, o bien los crucificaban, los embadurnaban de materias inflamables y, al llegar la noche, ellos iluminaban las tiniebias como si fueran antorchas.

Anales, X, 44, citado en C Saulnier-B Rolland, *Palestina en tiempos de Jesús* (CB 27) Verbo Divino, Estella 1979, 9.

SUETONIO
Las medidas tomadas por Nerón

Bajo el principado (de Nerón) se dictaron muchas condenas rigurosas y medidas represivas, así como reglamentos nuevos. Se puso freno al lujo; se redujeron los festines públicos a distribuciones de víveres. (Nerón) prohibió que en las tabernas se vendiera ninguna clase de alimento cocido, salvo verduras y legumbres, a pesar de que antes se exponían a la venta todo género de viandas; persiguió a los cristianos, linaje de hombres entregados a una superstición nueva y maléfica; prohibió las chanzas a los aurigas, los cuales, amparándose en una tolerancia que venía de tiempo, se arrogaban el derecho de vagabundear por toda la ciudad estafando y robando por vía de entretenimiento...

Vida de Nerón, XVI, cit. en J. Comby-J. P. Lémonon *Roma frente a Jerusalén* (Documentos en torno a la biblia. 8 Verbo Divino, Estella 1983, 45

Las fuentes paganas

Tres nombres llaman la atención cuando se trata de formar el dossier de los testimonios paganos sobre Jesús: Tácito, Suetonio y Plinio el Joven. Los testimonios de estos tres escritores romanos se sitúan entre los años 110 y 120.

Tácito (hacia el 55-120)

En sus *Anales,* escritos bajo el emperador Trajano, en el año 116 o 117, Tácito consagra un pasaje al incendio de la ciudad de Roma por obra de Nerón. El emperador apartó las sospechas que pesaban sobre él, haciendo a los cristianos responsables del incendio. Los entregó a los más refinados tormentos. Tácito explica quiénes son los cristianos: ese nombre procede de Christos, a quien el procurador Poncio Pilato había ejecutado bajo el principado de Tiberio. El ve en el movimiento cristiano una «abominable superstición».

Suetonio (hacia el 75-155)

En sus *Vidas de los doce Césares,* Suetonio evoca también a los cristianos a propósito de Nerón. Su testimonio es de alrededor del año 120. Está inser-

to en la lista de una serie de medidas dictadas por el emperador. Suetonio no menciona a Cristo, sino a los cristianos; está de acuerdo con Tácito en calificar su movimiento de «superstición». En su vida de Claudio aparece la palabra Cristo *(Chrestos)* extrañamente relacionada con los judíos expulsados de Roma por el emperador: «Como los judíos se soliviantaban continuamente, instigados por un tal Cresto, los echó de Roma» [1].

Se suele fechar en el 49-50 el decreto de expulsión de los judíos firmado por Claudio. Los Hechos de los apóstoles lo mencionan a propósito del encuentro de Pablo con Aquila, un judío que acababa de llegar a Italia con su esposa Priscila (Hch 18, 2). Suetonio parece pensar que Cresto vivía en Roma en tiempos de la expulsión. No tiene por qué sorprendernos, ya que habla de aquellos sucesos unos 70 años más tarde y tan sólo conoce el cristianismo de lejos.

Plinio el Joven (hacia el 61-115)

La carta de Plinio el Joven a propósito de los cristianos fue escrita entre el 111 y el 113. Plinio se hallaba entonces en Bitinia, como legado del emperador. Se encontró allí con una situación que lo dejó bastante perplejo: muchos de sus habitantes eran cristianos. Plinio escribió al emperador para pedirle consejo. ¿Qué actitud había que adoptar? La carta de Plinio contiene de paso algunos datos interesantes sobre el comportamiento de los cristianos: no son reos de ningún crimen; al contrario, se comprometen a no cometerlos; suelen reunirse un día fijo, de madrugada, para cantar salmos a Cristo como a un Dios.

Trajano respondió a su amigo Plinio para indicarle la actitud que adoptar. Le aconsejó rechazar las denuncias anónimas y le prescribió que castigase a los que seguían diciéndose cristianos.

Otros testimonios

A los tres nombres que acabamos de citar, podemos añadir otros testimonios:

a) *Dos cartas del emperador Adriano.* La primera, escrita hacia el año 125, ha sido conservada por Eusebio de Cesarea. Trata de las reglas que seguir en los procesos contra los cristianos. El emperador la había dirigido al

[1] El *Chrestus* o *Chrestos* del que habla Suetonio es comprendido generalmente como Cristo. L. de Grandmaison hace advertir que el texto no dice: «impulsore Chresto quodam», sino «impulsore Chresto», es decir: «bajo el impulso de Cresto» y no «bajo el impulso de cierto Cresto». Por tanto, no se trata de cualquier agitador judío, sino precisamente de Jesús (*Jesucristo.* ELE, Barcelona 1932, 46, n. 2).

PLINIO EL JOVEN
Carta al emperador Trajano

Por de pronto, respecto a los que me eran delatados como cristianos, he seguido el procedimiento siguiente: empecé por interrogarles a ellos mismos. Si confesaban ser cristianos, los volvía a interrogar segunda y tercera vez con amenaza de suplicio. A los que persistían, los mandé ejecutar... A lo largo del proceso, como suele suceder, al complicarse la causa, se presentaron varios casos particulares. Se me presentó un memorial sin firma con una larga lista de nombres. A los que negaban ser o haber sido cristianos y lo probaban invocando, con fórmula por mí propuesta, a los dioses y ofreciendo incienso y vino a tu estatua, que para este fin mandé traer al tribunal con las imágenes de las divinidades, y maldiciendo por último a Cristo –cosas todas que se dice ser imposible forzar a hacer a los que son de verdad cristianos–, juzgue que debían ser puestos en libertad. Otros, incluidos en las listas del delator, dijeron sí ser cristianos, pero inmediatamente lo negaron; es decir, que lo habían sido, pero habían dejado de serlo, unos hacía tres años, otros desde más, y aun hubo quien desde veinte. Estos también, todos, adoraron tu estatua y las de los dioses y blasfemaron de Cristo.

Ahora bien, afirmaban éstos que, en suma, su crimen o, si se quiere, su error se había reducido a tener por costumbre en días señalados reunirse antes de rayar el sol y cantar, alternando entre sí a coro, un himno a Cristo como a Dios, y obligarse por solemne juramento no a crimen alguno, sino a no cometer hurtos y latrocinios ni adulterios, a no faltar a la palabra dada, a no negar, al reclamárseles, el depósito confiado...

Carta de Plinio a Trajano, X, 96.
cit. en J. Comby-J. P. Lémonon, *o. c.*, 43

procónsul de Asia, Minucio Fundano. Una segunda carta, fechada en el 133 o el 134, y conservada por Flavio Vospicio, habla de la mezcla del cristianismo con el culto a Serapis, en Egipto. Tenía como destinatario al cónsul Serviano.

b) *Una carta de Mara bar Serapión.* Este estoico sirio dirigió una carta a su hijo Serapión, que estudiaba en Edesa. Desgraciadamente, es difícil señalar la fecha exacta: del siglo I al III. Se observará en esta carta el hecho de que el rey sabio de los judíos, es decir Jesús, fue crucificado por ellos; la privación de su reino, alusión probable a su estatuto después de la guerra del 66-70, guarda relación con la muerte de Jesús. Este hecho constituye una de las primeras manifestaciones del tema del «castigo de los judíos».

EUSEBIO DE CESAREA
Carta del emperador Adriano a propósito de los cristianos

A Minucio Fundano.

He recibido una carta enviada por Serennio Graniano, persona muy distinguida, al que has sucedido tú. No me parece oportuno dejar el asunto sin examinarlo debidamente, no sea que los hombres se inquieten y se les ofrezca a los denunciantes una ayuda por su malicia. Así, pues, si los habitantes de la provincia pueden sostener abiertamente su petición contra los cristianos, de manera que el asunto pueda ser discutido ante el tribunal, que se sirvan tan sólo de este medio y no de solicitudes o de simples gritos.

Eusebio, *Historia eclesiástica*, IV, 9
cit. en J. Comby-J. P. Lémonon, *o. c.*, 45-46.

EUSEBIO DE CESAREA
Carta del emperador Adriano al cónsul Serviano

Los que adoran a Serapis hacen como los cristianos; aun aquellos que llevan el título de obispos de Cristo veneran a Serapis. El mismo patriarca se ve obligado por algunos a adorar a Serapis, por otros a postrarse ante Cristo. No hay más que un solo dios para todos ellos. Los cristianos, los judíos, los gentiles lo adoran igualmente.

Citado en R. Dunkerley, *Le Christ*. Idées. Gallimard, Paris 1962, 35.

El escaso número de testimonios paganos exige un comentario. Se explica por el hecho de que, en el siglo I y a comienzos del II, el movimiento cristiano no había tomado todavía una amplitud suficiente para dejar en la literatura algo más que unas huellas ocasionales. Avanzando unas decenas de años más en el siglo II, vemos cómo cambian las cosas. Las críticas de Luciano contra el «sofista crucificado» (hacia el año 170) y sobre todo las de Celso, muy virulentas, muestran que el movimiento cristiano empieza a llamar seriamente la atención de los filósofos paganos.

MARA BAR SERAPION
Carta a su hijo

¿De qué les aprovechó a los atenienses hacer morir a Sócrates, si pagaron aquella ejecución con el hambre y la peste? ¿Y a los de Samos quemar a Pitágoras, si su país se vio en un instante sepultado por completo por la arena? ¿Y a los judíos matar a su rey sabio, si a partir de entonces se vieron despojados de su reino? Porque Dios en su justicia vengó a estos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre, los samios se vieron tragados por el mar, los judíos perecieron o fueron desterrados y vivieron dispersos. Si Sócrates no ha muerto, ha sido gracias a Platón; Pitágoras, gracias a la estatua de Hera; el rey sabio, gracias a las leyes que dio.

Carta editada por W. Cureton, *Spicilegium syriacum* London 1855, 43-48.

Las fuentes judías

Los textos judíos sobre Jesús no son más numerosos. Lo esencial está contenido en dos pasajes de Flavio Josefo y en algunas alusiones del Talmud.

Flavio Josefo (37?-100)

Nacido hacia el 37-38, Josefo se vio mezclado muy de cerca en los acontecimientos de Palestina que condujeron a la guerra de los judíos contra los romanos. Participó activamente en ella y fue hecho prisionero. Se convirtió entonces en historiógrafo vinculado a la familia de los Flavios. Escribió *La guerra de los judíos* (publicada en griego entre el 75 y el 79, tras un primera redacción en arameo), *Las antigüedades judías* (93-94), su *Autobiografía* (después del 95) y el *Contra Apión* (después del 100). En su obra, Josefo casi no habla de Jesús ni de los cristianos; lo hace sólo en dos pasajes de las *Antigüedades*, a los que hay que añadir un importante testimonio sobre Juan el bautista [2].

a) *Santiago, hermano de Jesús, llamado el Cristo.* Josefo narra así la muerte de Santiago: «Anano reunió al sanedrín de los jueces e hizo compa-

[2] Cf. p. 88.

FLAVIO JOSEFO
El testimonio sobre Jesús en la versión de Eusebio

Por este mismo tiempo, vivió Jesús, hombre sabio, si es que hombre hay que llamarlo, porque realizaba obras portentosas: era maestro de los hombres que recibían gustosamente la verdad y se atrajo no sólo a muchos judíos, sino también a muchos griegos. Este era el Cristo. Habiéndole infligido Pilato el suplicio de la cruz, instigado por nuestros próceres, los que primero lo habían amado no cesaron de amarlo, pues al cabo de tres días nuevamente se les apareció vivo. Los profetas de Dios tenían dichas estas mismas cosas y otras incontables maravillas acerca de él. La tribu de los cristianos, que de él tomó el nombre, todavía no ha desaparecido hasta hoy.

Antigüedades, XVIII, citado en Eusebio, *Historia eclesiástica*, I,11.
Editorial Católica, Madrid 1973, I, 50-51.

FLAVIO JOSEFO
El testimonio sobre Jesús en la versión de Agapio

Por esta época, hubo un hombre sabio llamado Jesús, de buena conducta; sus virtudes fueron reconocidas, y muchos judíos y de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Y Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que se habían hecho discípulos suyos predicaron su doctrina. Contaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. Quizás era el Cristo sobre el que habían dicho cosas prodigiosas los profetas.

Agapio, *Historia universal.*

FLAVIO JOSEFO
El testimonio sobre Jesús en la versión de Miguel el Sirio

Por esta misma época, vivió Jesús, hombre sabio, si es que puede llamársele hombre. Porque era autor de obras gloriosas y maestro de verdad. Y muchos entre los judíos y entre las naciones se hicieron discípulos suyos. Se pensaba que era el mesías...

Miguel el Sirio, *Crónica.*

FLAVIO JOSEFO
El testimonio sobre Jesús en la versión de san Jerónimo

En esta época vivió Jesús, hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Efectivamente, era el autor de hechos admirables y maestro de los que reciben libremente la verdad. Además, muchos, tanto entre los judíos como entre los gentiles, se hicieron discípulos suyos, y se creía que era el Cristo...

San Jerónimo, *De viris illustribus.*

La muerte de Jesús en el Talmud

La tradición refiere: la víspera de pascua colgaron a Jesús. Un heraldo fue delante de él durante cuarenta días diciendo: «Será lapidado por haber practicado la magia y haber engañado y extraviado a Israel. Que los que conozcan algún medio de defenderlo vengan y atestigüen en su favor». Pero no hubo nadie que atestiguara en su favor y por eso se le colgó la víspera de pascua.

B.T.B., *Sanhedrín* 43a

recer ante ellos a Santiago, el hermano de Jesús, llamado el Cristo, así como a algunos otros; los acusó de haber violado la ley y los entregó a la lapidación» (*Antigüedades*, XX, 200). No hay razón alguna para suponer que las palabras «llamado el Cristo» hayan sido añadidas por algún copista cristiano. Semejante apelación entraba perfectamente en las categorías judías y Josefo podía entonces hablar de Jesús llamado el Cristo, sin pronunciarse personalmente sobre esta calificación.

b) *El «Testimonium Flavianum» o testimonio de Flavio sobre Jesús.* Más problemas plantea este segundo texto de Josefo. Se encuentra en el libro XVIII de las *Antigüedades*. El texto «recibido» [3] oficialmente es el que cita Eusebio en su *Historia eclesiástica* (I, 11) y en su *Demostración evangélica* (III, 3). Su autenticidad fue pronto muy discutida. En efecto, parece bastante extraño que un judío, fariseo, pueda reconocer en Jesús al Cristo. Orígenes

[3] No se poseen los manuscritos del propio Josefo, como tampoco los de César, Tácito o Suetonio. Los mejores manuscritos que poseemos de las obras de Julio César son de los siglos IX-X; los de las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio no son anteriores al siglo IX. Para los libros XI-XX de las *Antigüedades judías* de Josefo tenemos un manuscrito del siglo X, el *Codex Vaticanus Palatinus* 14

(alrededor del 185-253) conocía los pasajes de Josefo sobre Santiago y sobre Juan bautista, pero no menciona para nada el que se refiere a Jesús. La tradición manuscrita de las obras de Josefo se hizo en ambientes cristianos, y es legítimo suponer que el testimonio de Josefo, que no decía tanto, fuera «hinchado» y orientado en sentido cristiano.

Recientemente, el israelita Shlomo Pines ha llamado la atención sobre una versión diferente de este texto. Se encuentra en la *Historia Universal* de Agapio, obispo árabe del siglo X. Su contenido es sensiblemente distinto. No se trata aquí de afirmar que Jesús era el Cristo; el texto dice prudentemente: «quizás era el Cristo». Otras dos versiones de este mismo pasaje de Josefo se han señalado también en este sentido: la de san Jerónimo (342-420) en su *De viris illustribus* y la de la *Crónica* de Miguel el Sirio (siglo XII). La comparación de estas cuatro versiones resulta muy interesante [4]. Da a entender con claridad que el texto primitivo de Josefo era sin duda menos afirmativo en cuanto a la mesianidad de Jesús que lo que da a entender el texto de Eusebio. ¿Es posible reconstruir el texto «auténtico» de Josefo? Algunos lo han intentado. En todo caso, hay que reconocer que Josefo habla ciertamente de Jesús y de su mesianidad, aunque sin comprometerse en este punto de una forma tan personal como sugiere el texto de Eusebio.

El Talmud

Después de la destrucción del templo, en el año 70, el judaísmo volvió a estructurarse en torno al movimiento fariseo, que fue el único que permaneció. A lo largo de los dos primeros siglos, tras un intenso trabajo de colección de las tradiciones orales recibidas por los fariseos, se llegó a la formación de un código llamado la Misná (comienzos del siglo III). Fue obra de los doctores llamados *tannaim* (enseñantes). A partir de entonces, los doctores llamados *amoraim* (intérpretes) emprendieron el comentario a la Misná. Este comentario llamado *Gemara* fue añadido a la Misná junto con las tradiciones que habían sido omitidas por los *tannaim (baraitot).* Así se constituyó el Talmud, en su doble versión: el Talmud de Jerusalén, acabado en el siglo IV, y el de Babilonia, en el VI.

La presencia de Jesús en el Talmud está marcada por la discreción. Los doctores judíos no tenían la finalidad de ocuparse de él. El personaje se encuentra relativamente poco mencionado y los pasajes en que aparece son a menudo polémicos. Se le designa con su nombre de Yeshu de Nazareth, o también por la expresión «ése». Parece ser que sólo se refieren a él unos doce pasajes, todo lo más.

---

[4] Véase una buena exposición de estos datos en A. PAUL, *Intertestamento* (CB 12). Verbo Divino, Estella 1979, 22-23.

El más conocido de estos pasajes es una *baraita* del Talmud de Babilonia, que data muy probablemente del siglo II, relativo a la muerte de Jesús. Favorece a la cronología adoptada por Juan: Jesús murió la víspera de pascua, y no en el mismo día pascual [5]. También hay que señalar el hecho de que el heraldo habla de lapidación, mientras que a continuación el texto habla de que fue colgado. La lapidación era la sentencia en que incurrían los que practicaban la magia. El hecho de que el heraldo anuncie una lapidación demuestra que el reproche que se le hace a Jesús se refiere a sus milagros y exorcismos considerados como prácticas mágicas. En cuanto al hecho de colgarlo, puede referirse también a la crucifixión, como se ve en los Hechos de los apóstoles (5, 30; 10, 39) y en Josefo.

Los Toledot Yeshu

De los *Toledot Yeshu* (nacimientos, es decir historia, de Jesús) el historiador no puede sacar nada válido para su investigación del personaje histórico de Jesús. Se trata de un trozo de literatura popular producido en ambiente judío. Su forma actual se remonta al siglo X, quizás un poco más arriba. Pero recoge leyendas que circularon seguramente muy pronto.

Las fuentes cristianas

Hasta el presente, la colección de documentos resulta muy pobre. En realidad, es el ambiente cristiano el que ofrece más textos relativos a Jesús. Se distingue generalmente la literatura «canónica», es decir, aceptada como normativa por la tradición cristiana, y la literatura «no canónica», compuesta de documentos que no forman parte del Nuevo Testamento, como los evangelios apócrifos.

Las fuentes bíblicas

En los textos del Nuevo Testamento, los evangelios son los que más llaman la atención del historiador que busca a Jesús. Desde luego, también los Hechos de los apóstoles y las cartas tienen su importancia, ya que pueden ayudar a comprender mejor a Jesús de Nazaret, bien directamente por los datos que ofrecen, bien indirectamente por el estudio de los comportamientos cristianos.

[5] Cf p 40-41

Los cuatro evangelios datan de la segunda mitad del siglo I. Marcos fue escrito hacia el año 68, Lucas hacia el 80, Mateo entre el 85 y el 90, Juan hacia el 90. En su redacción definitiva, son todos ellos posteriores a las cartas de Pablo que se extienden por un período que va desde el 51 hasta la muerte del apóstol, hacia el 67 [6]. Los Hechos de los apóstoles fueron escritos por Lucas, el autor del tercer evangelio; formaban el segundo tomo de su obra; se les fecha hacia el año 80.

– *Problemas críticos*

Todos los escritos del Nuevo Testamento plantean problemas de crítica literaria e histórica muy conocidos por los especialistas. Los que suscitan los evangelios no son menores. La historia de la formación de los evangelios acompaña a la historia de las comunidades cristianas del siglo I. Estos relatos sobre Jesús son la expresión literaria de unas comunidades de creyentes que se refieren a su Señor Jesús. Las comunidades que los recogen tienen ya cierta extensión geográfica: Mateo escribió sin duda para las comunidades judeo-cristianas de Siria; Marcos para los creyentes de origen pagano, los romanos por ejemplo; Lucas lo hizo para creyentes de origen pagano y de cultura helenista. Con los evangelios, por tanto, no nos encontramos ya en la fuente, en el punto cero de la historia cristiana; hay ya una tradición de varias decenas de años, y es ya importante su expansión geográfica.

– *De Jesús a los evangelios*

La reconstrucción del camino que lleva de Jesús a los evangelios se resume esquemáticamente de esta forma:

a) Las primeras predicaciones de los apóstoles se centraban en el hecho de la muerte y de la resurrección de Jesús. A esas predicaciones se les da el nombre de «kerigma» (del griego *kerygma* = proclamación), que está hecho de fórmulas lapidarias. Muerte de Jesús, resurrección, don del Espíritu, perdón de los pecados, llamada a la conversión: son los temas principales. Se encuentran fácilmente huellas de este kerigma en los mismos textos evangélicos, en las cartas de Pablo y en los Hechos (por ejemplo: Mc 16, 6; 1 Tes 1, 10; Hch 2, 22-24.36).

b) El relato de la pasión debió formarse muy pronto. Era necesario recordar la muerte del Señor para vivir de la presencia del resucitado: «La

[6] No todas las cartas del corpus paulino se remontan a Pablo Para un estudio de este problema, cf G BORNKAMM, *Pablo de Tarso* Sígueme, Salamanca 1979

presencia del resucitado no puede expresarse sin el memorial de su muerte, pues la muerte de Jesús es precisamente la que hace brotar la palabra viva del resucitado» [7]. En la redacción definitiva de los evangelios, el relato de la pasión ocupa un lugar muy importante, bien definido por los exégetas.

c) La proclamación atraía continuamente a nuevos discípulos y fue necesario elaborar una enseñanza profunda. Muy pronto se formaron pequeños conjuntos de «palabras» o de «hechos» (relatos de milagros, de exorcismo...) del Señor. Estas pequeñas colecciones acompañaban a toda la vida de la comunidad, servían de apoyo a la enseñanza, a la actividad litúrgica y favorecían la elaboración de una regla de vida común, etc...

d) La formación de conjuntos mayores que agrupaban estas pequeñas colecciones llevó progresivamente a la formación de los evangelios. ¿Por qué hubo que llegar a estos relatos que iban alineando seguidamente la infancia, la vida pública, la pasión y la resurrección de Jesús? Por varias razones; la más decisiva fue la necesidad de «pasar a la historia», de alejarse de los comienzos sin destruir la relación con Jesús de Nazaret. Los evangelios ofrecieron un relato fundador que permitió a los cristianos alejarse de los orígenes sin producir fracturas que habrían podido destruir la originalidad de su movimiento. En el momento de desaparecer la primera generación de creyentes, cuando la expansión geográfica tomaba la amplitud que conocemos, la formación de relatos sobre Jesús garantizaba un porvenir a la buena nueva. Evitaba que los creyentes llegaran a celebrar a su Cristo como a un filósofo o un sabio, del que se habrían conservado, por ejemplo, tan sólo unas cuantas máximas bien acuñadas. La gran importancia concedida a la «pasión y muerte del Señor» evitaba que la fe cristiana se limitara a la perspectiva de los grupos «entusiastas», tan conocidos en el mundo helenístico, que vivían con la conciencia de una «salvación celestial», ya totalmente dada [8]. El relato evangélico recordaba que la «salvación» cristiana seguía estando irremediablemente ligada a la cruz de Cristo. Seguía anclada en la historia, a la que acompañaba hasta el «retorno» *(parusía)* definitivo del Señor.

– *El género literario «evangelio»*

Los relatos evangélicos son pues relatos sobre Jesús que garantizan la verdad de la proclamación de la salvación cristiana a las generaciones sucesi-

[7] C PERROT, *Jesus y la historia* Cristiandad, Madrid 1982, 42

[8] «Entusiasmo» es un término técnico perteneciente a la historia de las religiones, se refiere a cierto tipo de concepción de la salvación por separación del mundo, iniciación, contacto con lo divino Véase, por ejemplo, J MOLTMANN, *Teología de la esperanza* Sígueme, Salamanca 1981[4]

vas. El historiador debe tener en cuenta este género literario. No puede utilizar los evangelios como documentos que tengan la primera y única finalidad de acumular datos biográficos exactos sobre el profeta de Nazaret. Su investigación sobre Jesús no puede prescindir de todo un procedimiento, en el que han de utilizarse todos los numerosos instrumentos críticos que ha forjado la historiografía contemporánea.

Las fuentes no bíblicas

Fuera de los textos del Nuevo Testamento, hay toda una serie de documentos que la tradición cristiana no ha reconocido como fundadores y normativos. Estos documentos, llamados «apócrifos», es decir, ocultos, forman las fuentes no canónicas. Hay evangelios, Hechos, cartas y apocalipsis. Los evangelios pueden dividirse en tres grupos:

a) *Evangelios judeo-cristianos:* desgraciadamente, los conocemos sólo por las citas que de ellos hacen los padres de la iglesia. Existían el *Evangelio de los hebreos,* el *Evangelio de los ebionitas,* el *Evangelio de los egipcios.* Con la pérdida casi total de estos documentos, desaparece una fuente de primer orden para el conocimiento de los ambientes judeo-cristianos. Un buen fragmento de un *Evangelio de Pedro* [9] se encontró en el siglo XIX; se refiere a la pasión y la resurrección; puede asimilarse al grupo de evangelios judeo-cristianos y se le fecha en la primera mitad del siglo II.

b) *Evangelios más tardíos* [10]. Una serie de evangelios escritos desde el siglo II al siglo VI, y más tarde todavía, presenta cierto interés para el estudio histórico de los ambientes que los vieron nacer. Pero son de poca utilidad para el historiador del siglo I. El *Proto-evangelio de Santiago,* del siglo II, se refiere a la infancia de Jesús; recoge incluso cosas anteriores a los relatos de Lucas y de Mateo, interesándose, por ejemplo, por la infancia de la Virgen María. Encontramos en él varios datos que todavía perduran en la piedad popular: el nombre de los parientes de la Virgen, el nacimiento de María, su infancia, su presentación en el templo en donde se educó.

c) *Escritos gnósticos.* Algunos libros gnósticos llevan el nombre de evangelios. Los descubrimientos de textos gnósticos hechos en 1945 en Nag Hammadi (Egipto) permiten un estudio profundo de esta literatura. El

---

[9] El evangelio de Pedro es citado frecuentemente en nota en la *Sinopsis de los cuatro evangelios,* de P. BENOIT-M. E. BOISMARD-J. L. MALILLOS, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975. Texto entero en F. AMIOT, *La Bible apocryphe. Evangiles apocryphes.* Paris 1952.

[10] Textos en F. AMIOT, *o c.* Se encontrarán algunos extractos en C. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús* (CB 18) Verbo Divino, Estella 1979.

El evangelio según Tomás

Se observarán fácilmente, en este extracto del evangelio de Tomás, los puntos comunes con la tradición evangélica:

Jesús dijo: ¡Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de los cielos! Jesús dijo: El que no odie a su padre y a su madre, no podrá hacerse discípulo mío, y (el que) no odie a sus hermanos y hermanas y no lleve su cruz como yo, no será digno de mí. Jesús dijo: El que conoce el mundo ha dominado un cadáver y, si uno ha dominado un cadáver, de ése no es digno el mundo. Jesús dijo: El reino del Padre puede compararse con un hombre que tenía una buena semilla, su enemigo llegó de noche y sembró cizaña por encima de la buena semilla; el hombre no les dejó arrancar la cizaña y les dijo: «No sea que arranquéis la cizaña y arranquéis el trigo con ella; el día de la cosecha, aparecerá también la cizaña, se la arrancará y se la quemará».

Palabras 54-57, en J. E. Ménard, *L'évangile selon Thomas*
Leiden 1975

Un agraphon auténtico

En su libro Palabras desconocidas de Jesús, *J. Jeremias considera como posiblemente auténtica esta palabra de Jesús que aparece en el Evangelio de Tomás (palabra 82), en Orígenes y en Dídimo:*

– Quien está cerca de mí está cerca del fuego; y quien está lejos de mí, está lejos del reino.

J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesus*
Sígueme, Salamanca 1976, 72-73

Evangelio de verdad, el *Evangelio de Felipe*, el *Evangelio según Tomás* son ahora bien conocidos [11]. Este último se presenta bajo la forma de 114 palabras o frases de Jesús. Plantea al historiador el difícil problema de los «agrapha», es decir, de las palabras no escritas de Jesús. Algunas palabras del *Evangelio según Tomás* podrían reflejar efectivamente tradiciones muy antiguas que no recogen la tradición sinóptica o joánica.

[11] J. E. MENARD, *L'évangile selon Thomas* Leiden 1975; *L'évangile de vérite* Leiden 1972 *L'évangile selon Philippe*. Université de Strasbourg 1967.

Las palabras no escritas de Jesús, o «agrapha»

La palabra *agrapha* quiere decir «no escritos». Con ella se entienden las palabras «no escritas» de Jesús, o sea, las palabras consignadas de hecho en otros libros distintos de los cuatro evangelios canónicos. Existen *agrapha* en Pablo (1 Cor 7, 10), en los Hechos de los apóstoles (20, 35), pero también en el Talmud, en los padres de la iglesia, en los textos gnósticos y hasta en algunos autores musulmanes. El número de estos *agrapha* es importante. Joachim Jeremias ha emprendido su estudio sistemático [12]: conserva sólo 21 que podrían ser auténticos.

Las fuentes musulmanas: el Corán

Las azoras del Corán que hablan de Jesús plantean al historiador la cuestión de las fuentes con las que se relacionan esas azoras [13]. Muchos elementos relacionados con Jesús, el hijo de María, ofrecen realmente estrechos parentescos con los evangelios apócrifos, como el Protoevangelio de Santiago o el Evangelio del Pseudo-Mateo. El Corán conoce por ejemplo el episodio de los pájaros de barro: «Os haré con barro algo que tendrá como el aspecto exterior de un pájaro; luego soplaré sobre él y se convertirá en un

La muerte de Jesús según el Corán

Ellos dicen: «Ciertamente, nosotros hemos matado al mesías, Jesús, hijo de María, enviado de Dios»; pero no lo mataron ni crucificaron, sino que a ellos se lo pareció. Quienes discuten y están en duda acerca de Jesús no tienen conocimiento directo de él: siguen una opinión, pues ciertamente no lo mataron.

Azora 4, vers. 157, cit. en J. Jomier,
El Corán. Textos escogidos en relación con la biblia
(Doc. en torno a la biblia, n. 11).
Verbo Divino, Estella 1985, 65-66.

[12] J. JEREMIAS, *Palabras desconocidas de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1976.

[13] Pueden verse las referencias a Jesús y a su madre en el Corán en J. JOMIER, *El Corán. Textos escogidos en relación con la biblia* (Documentos en torno a la biblia, n. 11). Verbo Divino, Estella 1985; R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*. Paris 1980, expone el papel que representa Jesús en el Corán y en la mística musulmana.

pájaro con el permiso de Dios» (Azora 3, 49). Pues bien, el episodio del niño Jesús modelando pájaros de barro se encuentra en el evangelio del Pseudo-Mateo.

El Corán conoce la natividad de María, cuenta su infancia, tomando así las cosas más allá de los evangelios canónicos de la infancia, como lo hacía ya el Protoevangelio de Santiago. Conoce los personajes de Zacarías y de Juan, habla de la anunciación, de la natividad de Jesús, hijo de María sin la intervención de un padre. La vida pública de Jesús, la elección de los discípulos, el mensaje anunciado: de todo ello se habla en el Corán. La muerte de Jesús presenta ciertas analogías con la presentación que de ella hacen las literaturas gnósticas [14], según las cuales Jesús no fue realmente crucificado.

Los textos del Corán sobre Jesús plantean el problema, ya suscitado, de los *agrapha* y de la eventual autenticidad de algunos de ellos. Lo cierto es que la imagen global que da el Corán de Jesús interesa ante todo a los que se preocupan por los primeros siglos y por los ambientes con los que estuvo en contacto Mahoma. El historiador en busca de datos sobre el ambiente palestino a comienzos de nuestra era, en el que vivió Jesús, tendrá que acudir a otras fuentes.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo. Su persona, su mensaje, sus pruebas.* ELE, Barcelona 1932.

J. RICCIOTTI, *Vida de Jesús.* L. Miracle, Barcelona 1944.

W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad.* Herder, Barcelona 1970.

G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu.* Leipzig 1975[6].

[14] Por ejemplo, algunos textos de Nag Hammadi, como el *Apocalipsis de Pedro* (NH 7, 3, 81). Descubiertos en 1945, los textos de Nag Hammadi (Egipto) encierran un interés excepcional para el conocimiento de la gnosis. Sobre estos textos, señalemos los *Nag Hammadi Studies*, editados por M. KRAUSE, J. M. ROBINSON y F. WISSE, en Leiden.

Los emperadores del siglo I

27 a. C.: Octavio toma el título de Augusto
14 d. C.: Muerte de Augusto
14-37 : Tiberio
37-41 : Calígula
41-54 : Claudio
54-68 : Nerón
68-69 : Galba, Otón, Vitelio
69-79 : Vespasiano
79-81 : Tito
81-96 : Domiciano
96-98 : Nerva
98-117 : Trajano

2
Jesús en la historia de su tiempo

La historia de Palestina está ligada a la de los grandes imperios que se sucedieron en la historia de la cuenca mediterránea. En tiempos de Jesús, Palestina se encontraba bajo el control romano. Pompeyo había tomado Jerusalén el año 63 a. C., inaugurando así el comienzo de una ocupación de varios siglos. La ocupación romana sucedió a la de los seléucidas que, desde Siria, gobernaban Palestina hasta el momento en que fueron expulsados por los asmoneos, que fundaron una dinastía [1].

Los emperadores romanos

El asesinato de Julio César el año 44 a. C. dejó el campo libre a las rivalidades entre Antonio y Octavio para la obtención del poder. Antonio ocupaba la parte oriental del imperio. Su alianza con la reina de Egipto Cleopatra no lo libró de la derrota. Fue vencido en la batalla de Actium el año 31. Octavio se convirtió de este modo en el jefe indiscutible de todo el imperio. A partir del año 27 a. C., tomó el nombre de Augusto y reinó hasta el año 14 d. C. Jesús de Nazaret nació durante su reinado.

Tiberio sucedió a Augusto, y reinó hasta el 37. Jesús murió bajo su dominio. Luego reinaron Calígula, Claudio y Nerón, cuyo nombre va asociado al incendio de Roma, a la muerte de Pedro (64 ?) y a la de Pablo (67 ?). Después de los reinados fugitivos de Galba, Otón y Vitelio (68-69), se impu-

[1] Cf. A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1982, 46-62. Este libro es una buena referencia para el conjunto de este capítulo.

so la dinastía de los Flavios. Vespasiano, que mandaba las tropas romanas en Palestina durante la sublevación de los judíos, fue aclamado emperador por sus soldados. Tomó el poder el año 69. Su hijo, Tito, le sucedió el año 79. Como general, había concluido el asedio de Jerusalén y había tomado la ciudad el año 70. Domiciano, el tercer emperador Flavio, reinó del 81 al 96.

Extensión geográfica del imperio romano

Bajo Augusto, el imperio romano casi había alcanzado su mayor crecimiento, que le procuraron las conquistas posteriores de Claudio, Domiciano y Trajano. Por el oeste, el imperio se extendía hasta España y las Galias; por el norte, hasta Gran Bretaña; por el este, llegaba hasta el Rin, el Danubio y el mar Negro; por el sur, abarcaba Africa del norte y Egipto. Todo aquel conjunto contaba con unos 50 millones de habitantes. La ciudad de Roma contaba con un millón; Alejandría, en Egipto, con más de 500.000.

La administración de los territorios

Bajo Augusto, el imperio gozaba de una gran paz y prosperidad. Sus vastos territorios podían estar administrados de varias maneras:

a) *Las provincias.* La mayor parte de las regiones se encontraba distribuida en provincias. Algunas de ellas, las provincias senatoriales, dependían del senado. Las gobernaba un procónsul, que tenía el rango de senador. Las otras estaban directamente sometidas a la tutela del emperador; estas provincias imperiales no estaban gobernadas por procónsules, título que correspondía al propio emperador, sino por un legado del emperador, asistido por jefes militares y procuradores.

Cuando el año 6 d. C., Augusto depuso a Arquelao, hijo de Herodes, Judea y los territorios gobernados por Arquelao se convirtieron en provincia gobernada por un procurador, con la capital en Cesarea del mar. Pero esta provincia estaba al mismo tiempo sometida a la vigilancia del legado de la provincia imperial de Siria, que podía intervenir en caso necesario. El título concedido al procurador de Judea era, en tiempos de Jesús, el de prefecto, como lo confirma una inscripción encontrada en 1961 en el teatro de Cesarea [2].

b) *Los reyes bajo tutela.* Los emperadores no tenían reparos en firmar tratados con algunos reyes; éstos conservaban el dominio sobre sus tierras, mediante un impuesto. Los hijos de esos reyes, educados en la corte del

[2] El título de procurador para Palestina no es anterior al emperador Claudio.

emperador, servían de prenda a su fidelidad, y hasta de rehenes. Este tipo de gobierno prevaleció en Palestina con Herodes el Grande que gobernó como rey. Sus herederos Antipas, Arquelao y Filipo gobernaron del mismo modo, pero sin obtener de Roma el título de reyes.

c) *Las ciudades griegas.* Se observará finalmente el estatuto particular de algunas ciudades. Las ciudades griegas florecían casi por todo el imperio, poseían su propio gobierno y su propia administración. Herodes el Grande favoreció este tipo de ciudades en su propio territorio, restauró algunas y construyó muchas. En Galilea, Herodes Antipas, su sucesor, se construyó a orillas del lago una capital espléndida, que bautizó con el nombre de Tiberíades en honor del emperador reinante. Esta ciudad se inauguró el año 18. Poseía estructuras gubernamentales y administrativas autónomas, pensadas totalmente según el modelo helenista.

Los ciudadanos, los hombres libres y los esclavos

El estatuto de los habitantes del vasto imperio era muy variado. Se distinguía entre los ciudadanos romanos, los hombres libres y los esclavos. El título de ciudadano romano estaba reservado en su origen a sólo los habitantes de Roma. Implicaba, entre otros deberes, el de combatir. Luego se extendió a toda Italia, más tarde se confirió también fuera de la península y finalmente a todo el imperio.

Los hombres libres no gozaban de todos los privilegios que tenían los ciudadanos romanos. Eran juzgados, por ejemplo, por los tribunales de su país, mientras que el ciudadano romano podía apelar al tribunal del emperador [3].

La situación de los esclavos variaba considerablemente en función del dueño o del tipo de trabajo que tenían que realizar. Vemos a Catón el Viejo aconsejar al jefe de familia que venda «los bueyes que se van haciendo viejos..., los carros viejos, las herramientas viejas, los esclavos de edad, los esclavos enfermos y todo lo que no se necesita». Por otro lado, Séneca recomienda una actitud humanitaria con ellos: «La naturaleza nos manda ser útiles a los hombres, tanto si son esclavos como libres, nobles o libertos»[4]. El dueño tenía derecho de vida o muerte sobre el esclavo. También podía liberarlo.

Los esclavos paganos eran conocidos en Palestina en el siglo I, pero había igualmente esclavos judíos, cuyo estatuto era más decoroso. Un judío podía

[3] Así vemos al ciudadano romano Pablo apelar a la justicia del emperador para librarse de los tribunales de Jerusalén (Hch 25, 9-12).

[4] CATÓN, *De agricultura*, 11; SENECA, *Carta 47 a Lucilio*· citados por E. COTHENET, *San Pablo en su tiempo* (CB 26). Verbo Divino, Estella 1979, 78.

ser hecho esclavo por robo, por no pagar sus deudas o por otros motivos semejantes; había que liberarlo obligatoriamente al cabo del sexto año. Algunas niñas menores, colocadas como esclavas en una familia, quedaban liberadas a los doce años. A menudo se casaban con el hijo de la casa.

El rey Herodes el Grande (40 [37] - 4 a. C.)

Cuando nació Jesús, la personalidad de Herodes dominaba la escena política de Palestina desde hacía varias decenas de años. Aunque reconocido como rey de los judíos, en Roma el año 40, Herodes no era judío ni por su padre ni por su madre. Esta, Cypros, era nabatea; su padre, Antípater, era idumeo. El territorio idumeo, al sur de Judea, lo había sometido Juan Hircano, en el año 126, y lo había «judaizado» a la fuerza. Los judíos no se engañaban: consideraban a los idumeos como judíos de segunda fila y los despreciaban.

La carrera política del padre de Herodes

Antípater fue nombrado procurador de Judea por los servicios prestados a César durante su lucha contra Pompeyo. El sumo sacerdote Hircano II, de la dinastía asmonea, ejercía oficialmente el poder y Antípater estaba bajo sus

La muerte de Herodes el Grande

Y como volviendo, hubiese ya llegado a Hiericunta (Jericó) corrompida su sangre, parecía casi amenazar él a la muerte, y entonces pensó una cosa mala y nefanda: porque, mandando juntar los nobles de todos los lugares y ciudades de Judea, en un lugar llamado Hipódromo, mandólos cerrar allí. Después, llamando a su hermana Salomé y al marido de ésta, Alejo, dijo: «Muy bien sé que los judíos han de celebrar fiestas y regocijos por mi muerte; pero podré ser llorado por otro motivo, y alcanzar gran honra en mi sepultura, si hiciereis lo que yo os mandare: matad a todos estos varones que he hecho poner en guarda, en la hora que yo fuere muerto; para que toda Judea y todas las casas me hayan de llorar a pesar y a mal grado de ellas»... Murió Herodes, habiendo reinado 34 años después que mató a Antígono y 37 años después que fue declarado rey por los romanos.

Flavio Josefo, I, 659-660.665. *La guerra de los judíos.* (trad. de J Martín Cordero) Iberia, Barcelona 1972, I, 126.

La muerte de Mariamne

Habiendo, pues, de partir de allí para Roma, encomendó su mujer a Josefo, marido de su hermana Salomé, al cual tenía por fiel, y según era el deudo, teníale por amigo, mandándole secretamente que la matase si Antonio le mataba a él. Pero Josefo, no por malicia, mas deseando mostrar a la mujer la voluntad y amor de su marido, el cual no podía vivir apartado de ella, aunque fuese muerto, descubrióle todo lo que Herodes le había secretamente encomendado. Habiendo después vuelto ya Herodes, y hablando y jurando de su amor y voluntad, cómo nunca había tenido amores con otra mujer en el mundo, respondió ella: «Muy comprobado está tu amor conmigo con el mandamiento que diste a Josefo, cuando de aquí partiste, mandándole que me matase».

Habiendo Herodes oído estas cosas, las cuales él pensaba que estaban secretas entre él y Josefo, desatinaba; y pensando que Josefo no había de descubrir jamás lo que entre ellos había pasado, sino juntándose deshonestamente con ella, recibió de esto tan gran dolor, que casi enloquecía; y levantándose de la cama, comenzó a pasear por el palacio, y tomando ocasión, entonces allí su hermana Salomé, para acusar a Josefo, confirmóle la sospecha. Furioso Herodes con el gran amor y celos que tenía, mandó que a entrambos los matasen al momento; y después que fue esta locura hecha, le pesaba y se arrepentía de ella, pero pasado el enojo encendíase poco a poco en amor. Y era tanta la fuerza de este amor y deseo que de ella tenía, que no pensaba que era muerta; antes con la tristeza grande que tenía, le hablaba en su cama como si allí estuviera con él viva.

Flavio Josefo, I, 441-444, *La guerra de los judíos*, 85-86

órdenes. Pero éste supo sacar partido de la situación. Roma podía ver en él un contrapeso eficaz a la autoridad que el sumo sacerdote ejercía tradicionalmente en Jerusalén. Los hijos de Antípater comenzaron su carrera política: Fasael fue reconocido por Roma gobernador (estratega) de Jerusalén, Herodes recibió el título de procurador (epítropo) de Galilea.

La carrera política de Herodes

Al morir César el año 44 a. C., Herodes supo granjearse el favor de Casio, uno de los asesinos de César y dueño entonces de la situación. Se convirtió en estratega de la Koilé-Siria. Su padre murió encarcelado el año

43, sin duda de acuerdo con Hircano II. La muerte de Antípater no frenó la ascensión de Herodes, que se convirtió en tetrarca de Galilea y Samaría cuando Antonio se adueñó de la parte oriental del imperio. Su hermano Fasael fue reconocido tetrarca de Judea.

El giro decisivo de la carrera política de Herodes se sitúa el año 40, cuando el sobrino de Hircano, Antígono, subió al poder en Jerusalén, por obra de los partos que habían invadido Siria. Fasael perdió la vida en esta aventura y a Hircano le cortaron las orejas, por lo que se hizo inhábil para el sacerdocio. Herodes logró llegar a Roma. Allí encontró el apoyo de Marco Antonio y de Octavio, que le hicieron reconocer rey ante el senado.

Herodes tardó tres años en conquistar su reino. El 37, logró tomar Jerusalén. Los romanos decapitaron a Antígono. Había pasado lo peor para Herodes. Sin embargo, tuvo que emplear mucha diplomacia con la reina de Egipto, Cleopatra, que pretendía anexionarse Palestina. El año 31, al ser derrotado Antonio, a quien había sostenido al principio, supo ponerse al lado del vencedor Octavio. Confirmado en su realeza, la ejerció hasta el año 750 de Roma (4 a. C.), fecha en que murió.

La vida familiar de Herodes

La vida familiar de Herodes no fue menos tortuosa que su vida política. Casado diez veces, tuvo como primera esposa a una nativa de Jerusalén, llamada Doris, que le dio un hijo, Antípater. Doris fue repudiada el año 42 y Herodes se casó entonces con Mariamne, de la que tuvo tres hijos y dos hijas. Mariamne fue el gran amor de Herodes: «estaba apasionadamente enamorado de ella», dice Josefo. Aquel matrimonio fue al mismo tiempo una buena operación política; en efecto, Mariamne pertenecía a la familia de los asmoneos, por ser nieta del sumo sacerdote Hircano II. Herodes el idumeo podía así esperar reconciliarse con los partidarios de la dinastía que había reinado antes de él.

Los complots y los asesinatos se fueron sucediendo hasta los últimos días del rey. Aristóbulo, hermano de Mariamne, fue ahogado en una piscina de Jericó (35); a pesar de su juventud, había sido nombrado sumo sacerdote y representaba un peligro político para el rey. Mariamne, la esposa querida, fue también ejecutada por orden de Herodes, que muy pronto la lloró amargamente (año 29). Se sospechaba que estaba conspirando contra Herodes. El rey hizo matar también a Alejandra, la madre de Mariamne. Luego le tocó el turno a los dos hijos de Mariamne, Alejandro y Aristóbulo, que podían pretender legítimamente ocupar algún día el poder: Herodes los hizo estrangular el año 7. Quedaba el hijo de su primera mujer, Antípater, que también fue ejecutado el año 4.

Desgraciadamente turbado por las intrigas y los asesinatos, el largo reinado de Herodes fue el de un príncipe helenista culto, emprendedor y hábil diplomático. Por realismo, se mantuvo siempre fiel a Roma. Conocía demasiado bien el poder del imperio para lanzarse a una aventura. Al contrario, supo obtener continuamente los favores del César reinante, mediante regalos e impuestos. Así obtuvo una amplia libertad de gobierno dentro de su reino. Nadie mejor que él supo ejercer el poder. Bajo su reinado, los sumos sacerdotes, por el contrario, fueron perdiendo el suyo. Herodes supo cambiarlos con frecuencia y quitarles así toda eficacia real. Limitó además el poder efectivo del sanedrín.

Herodes abrió su país al comercio por tierra y por mar. Fue un gran constructor. En el lugar llamado «torre de Estratón» levantó una ciudad portuaria, «totalmente de piedra blanca», dice Josefo, a la que llamó Cesarea, en honor a Octavio. Esta ciudad sería más tarde la sede de los procuradores romanos. Restauró la vieja ciudad de Samaría, la ciñó de un muro e instaló en ella 6.000 colonos. La nueva ciudad recibió el nombre de Sebaste, traducción griega del nombre de Augusto, el emperador reinante. Las fortalezas de Herodium, junto a Belén, de Maqueronte al este del mar Muerto, de Masada al oeste, llevan su marca. Fundó Fasaelis, cerca de Jericó, y Antípatris, entre Joppe y Sebaste.

La construcción de Cesarea por Herodes

Y como entre las ciudades que estaban hacia la mar hubiese visto una muy antigua y muy vieja, que se llamaba la Torre o Pirgo de Estratón, y que por el lugar podía emplear en ella su magnificencia, habiéndola toda reparado de piedra blanca y muy reluciente, edificó en ella un palacio muy lindo, y mostró en él la grandeza que naturalmente su ánimo tenía. Porque entre Doras y Joppe, en medio de las cuales esta ciudad está edificada, no hay parte alguna en toda aquella mar adonde se pudiese tocar puerto, de tal manera que cuantos pasaban de Fenicia a Egipto eran forzados a correr aquella mar, con gran miedo del viento áfrico, cuya fuerza, por moderada que sea, levanta tan grandes olas, que al retraerse es necesario que la mar se revuelva por algún espacio de tiempo. Pero venciendo el rey con liberalidad y gastos muy grandes a la Naturaleza, hizo allí un puerto mayor que el de Pireo, y más adentro hizo lugar apto y muy grande adonde se pudiesen recoger todas las naves que viniesen.

Flavio Josefo, I, 408-410, *La guerra de los judíos*, 79

Jerusalén se benefició de muchas de sus obras. El rey supo hacerse perdonar su origen extranjero. Para granjearse la simpatía de los judíos ortodoxos, emprendió una vasta restauración del templo, que acabó siendo una nueva construcción. Al noroeste del templo levantó una fortaleza, que llamó Antonia. Se hizo un palacio y dotó a las antiguas murallas de tres puertas que llevaban el nombre de sus personas más queridas: su amigo Hípico, su mujer Mariamne y su hermano Fasael.

Los inmensos trabajos emprendidos por Herodes para construir el templo se debían más a motivos políticos que religiosos. Aquel príncipe helenista sentía mayor atracción por las ideas y el estilo de vida «griego» que por el modo de vida judío. En su palacio se hablaba griego. Se rodeó de una corte brillante y mantenía a un gran número de artistas y de hombres cultos. Aunque reinaba sobre los judíos y sobre los paganos, nunca mostró deseos de convertir a estos últimos al judaísmo. La cultura griega no era una enemiga para él. No vaciló en promoverla, construyendo estadios, palestras, gimnasios y hasta un hipódromo.

Los sucesores de Herodes el Grande

El testamento varias veces renovado de Herodes dividía el reino entre tres de sus hijos: los dos primeros, Arquelao y Antipas, eran hijos de Maltacé, la samaritana; el tercero, Filipo, era hijo de Cleopatra. Después de varias quejas contra Antipas y de diversas rebeliones contra Arquelao que había recibido el título de rey de Judea, César Augusto arregló definitivamente la sucesión. Arquelao fue nombrado tetrarca de Idumea, de Judea y de Samaría; el emperador le prometió el título de rey «si se mostraba digno de él»[5]. Antipas fue nombrado tetrarca de Galilea y de Perea; Filipo, tetrarca de Batanea, Traconítide, Auranítide y «algunas partes del territorio de Zenón, cerca de Panias»[6].

En un territorio poblado esencialmente por no-judíos, Filipo gobernó tranquilamente. Restauró la ciudad de Panias, que se convirtió en Cesarea de Filipo. Murió el año 34. Arquelao no gobernó por mucho tiempo y nunca obtuvo el título de rey. Los romanos lo desterraron a Vienne (las Galias), después de deponerlo. Murió el año 18. Judea, Samaría e Idumea pasaron entonces a ser gobernadas por «procuradores» a partir del año 6 y siguieron en este régimen hasta el 66, si exceptuamos los años en que Agripa I las controló por deseo del emperador Claudio (41-44). Herodes Antipas gober-

[5] FLAVIO JOSEFO, *Guerra de los judíos*, II, 93

[6] *Ibid*, II, 95

Los «procuradores» del año 6 al 41

6 : deposición de Arquelao, hijo y heredero de Herodes
6-9 : Coponius
9-12: Ambibulus
12-15: Rufus
15-26: Valerius Gratus
26-36: Poncius Pilatus
36-37: Marcellus
37-41: Marullus
41-44: reinado de Agripa I sobre Judea y Samaría

nó en su tetrarquía de Galilea y de Perea hasta el 39; como galileo, Jesús dependía de él (Lc 23, 6-7). El hecho de casarse con su sobrina Herodíades, esposa de Herodes Filipo, le valió la desaprobación de Juan bautista (Mt 14, 4). Antipas acabó también desterrado; su territorio pasó bajo el control de Herodes Agripa I.

Agripa I era nieto de Herodes el Grande y recibió de Calígula los territorios de Herodes Filipo en el 37. De Claudio, en el 41, recibió Judea, Samaría e Idumea, junto con el título de rey. Como gobernaba en Galilea y Perea desde el destierro de Antipas, reconstruyó así el reino de su abuelo, aunque por breve tiempo, ya que murió el año 44.

Cronología de la vida de Jesús

Los evangelios, fuente principal, si no exclusiva, de la cronología relativa a Jesús, no permiten restituir el marco detallado de tiempo de su existencia. Sin embargo, el historiador logra vincular su vida con la historia general de aquel tiempo gracias a algunos puntos de conexión que tienen un valor interesante. Concretamente, puede situar con bastante precisión su nacimiento, su vida pública y su muerte.

Fecha del nacimiento de Jesús

Según Mateo, Jesús nació bajo Herodes el Grande (Mt 2, 1). La muerte de éste sobrevino sin duda poco después del nacimiento de Jesús (Mt 2, 19). Pues bien, se conoce con gran precisión la fecha de la muerte de Herodes: el

año 750 de Roma (año 4 a. C.). De Lucas obtenemos un dato suplementario: se trata del anuncio a Zacarías, el padre de Juan bautista, a quien el evangelista sitúa bajo Herodes (Lc 1, 5). Como Mateo y Lucas no son literariamente dependientes, nos encontramos con dos testimonios de una antigua tradición que situaba los acontecimientos relativos al nacimiento de Juan y de Jesús bajo Herodes. En el estado actual de la documentación, el historiador acepta la idea de que Jesús nació bajo Herodes, ciertamente poco antes de su muerte. Los años 5, 6 o 7 a. C. cuadrarían perfectamente.

Sólo por un error de cálculo de un monje del siglo VI, Dionisio el exiguo, se fijó el comienzo de la era cristiana en el año 754 de Roma. Por eso, el nacimiento de Jesús ha de situarse entre cinco a siete años antes de nuestra era.

– *El censo de Quirino*

Queda un punto poco claro. Se trata de un censo de Quirino que Lucas pone en relación con el nacimiento de Jesús: «Por aquellos días, salió un decreto de César Augusto ordenando hacer el censo de todo el mundo. Este primer censo tuvo lugar mientras Quirino era gobernador de Siria» (Lc 2, 1-2). Se conoce de hecho un censo de Quirino, pero tuvo lugar diez años después de la muerte de Herodes. Quirino era legado en Siria cuando Arquelao, sucesor de Herodes en Judea, fue depuesto el año 6 d. C. Quirino fue entonces a Judea y realizó el censo con el «procurador» de Judea Coponio. Este censo tenía que servir de base estimativa para el establecimiento de la administración romana en el momento en que los territorios de Arquelao pasaban a estar bajo la tutela directa de Roma. En aquella ocasión fue probablemente cuando estalló la sublevación nacionalista de Judas el Galileo que nos recuerdan por otra parte los Hechos de los apóstoles (Hch 5, 37).

Como este censo es demasiado tardío para compaginarse con el nacimiento de Jesús bajo Herodes, ¿habrá que dudar de este último hecho? No necesariamente. Pudo haber un censo en tiempos de Herodes, bajo las órdenes de Quirino o de algún otro. Las diversas piezas del dossier dejan vislumbrar esta posibiidad. Bastará con enumerarlas aquí.

– *El testimonio de Tácito*

Según Tácito *(Anales,* III, 48), P. Sulpicio Quirino nació cerca de Lanuvium, no lejos de la actual Tívoli, de una familia sin renombre especial *(Anales,* III, 23). Obtuvo el consulado bajo Augusto, combatió contra los homónades en Cilicia y ocupó el cargo de consejero *(rector)* al lado de Cayo César, hijo de Agripa y nieto de Augusto, en Armenia.

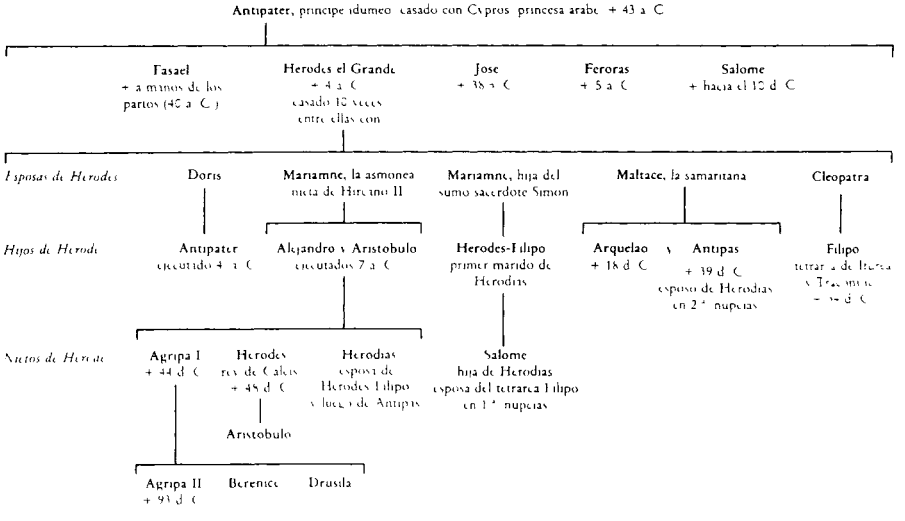
Quirino fue cónsul el año 12 a. C. Su papel de consejero de Cayo César se sitúa entre el 1 a. C. y el 3 d. C. Como cónsul, podía obtener el gobierno de una provincia. De hecho, lo vemos como gobernador de la provincia imperial de Siria el año 6 d. C. Varios datos hacen pensar, sin embargo, que ya antes del año 6 tuvo alguna responsabilidad en Siria.

El censo de Judea por el legado de Siria, el año 6

(Quirino) llegó a Siria enviado por César (Augusto) para ser legado de esta provincia y hacer el censo de los bienes con vistas al impuesto. Con él fue enviado Coponio, un personaje del orden ecuestre, para gobernar a los judíos con plenos poderes. Como Judea había sido anexionada a Siria, Quirino fue también allá para hacer el censo de las fortunas de los judíos y la liquidación de los bienes de Arquelao.

Flavio Josefo, *Antiguedades*, XVIII, 1 cit en *Flavio Josefo* (Documentos en torno a la Biblia, 5) Verbo Divino, Estella 1982, 64

LA FAMILIA DE HERODES



– *La inscripción de Venecia*

La piedra sepulcral de un tal Aemilius Palatinus Secundus, encontrada en Venecia en 1674, dice: «Colmado de honores bajo P. Sulpicio Quirino, legado de César en Siria, y por orden suya, realicé el censo de Apamene, una ciudad de 117.000 habitantes, y luché contra los itureanos en el Líbano» [7]. Josefo nos habla de esta batalla en el Líbano, pero sin mencionar a Quirino [8]. Josefo indica que, estando Herodes en Roma el año 12. a. C., se sublevaron varias regiones. Cita a los habitantes de Traconítide como origen de la sublevación. Pues bien, Iturea estaba junto a Traconítide. Por tanto, no es imposible que Quirino tuviera un cargo en Siria hacia el 12 a. C.

– *La inscripción de Antioquía*

Una inscripción encontrada en Antioquía de Pisidia en 1912 dice que Quirino era «burgomaestre» honorario de esta ciudad. No se sabe, por desgracia, en qué fecha recibió este honor. No es imposible que fuera después de la lucha contra los homónades, bandoleros de Cilicia. Pues bien, Cilicia dependía de Siria. Pero tampoco se conoce la fecha exacta de esta campaña.

A partir de estos datos, se admite generalmente que Quirino ejerció algún cargo en Siria antes de su llegada como legado en el año 6 a. C. En la lista de legados del emperador en Siria hay dos espacios vacantes, por falta de documentación: entre el 12 y el 8 a. C. por una parte, y entre el 3 y el 1 a. C. por otra. Este segundo espacio no concuerda con el nacimiento de Jesús en tiempos de Herodes. Por tanto, cabe la posibilidad de que Quirino fuera legado en Siria entre el 12 y el 8 a. C. Pudo organizar un censo, que habría tenido repercusiones en la Judea que gobernaba Herodes.

Todavía es posible formular otras hipótesis. Una de ellas se apoya en el testimonio de Tertuliano (hacia el 160-223), que sitúa el nacimiento de Jesús bajo Sencio Saturnino [9]. El testimonio de este jurista culto muestra por lo menos que la fuente utilizada no es el evangelio de Lucas. Si se confía en Tertuliano, se puede suponer que Lucas habría confundido los dos nombres

[7] H. KELLNER, *Jesus von Nazareth*. Regensburg 1980, 131.

[8] FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades*, XVI, 9.

[9] He aquí el texto de Tertuliano: «Sed et census constat actos sub Augusto tunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent» *(Adv. Marcion.*, IV, 69). Algunos creen que Quirino pudo tener una responsabilidad militar mientras que Saturnino gobernaba como legado. El título de *hégémon (hêgémoneuontos)* que da Lucas a Quirino no iría contra esta suposición. Otra posibilidad: traducir Lc 2, 2: «este censo se hizo antes del que se realizó cuando Quirino gobernaba Siria». En este caso, el adjetivo *prôté* no significa «primero», sino «anterior». Están por probar aún estas diversas hipótesis. Cf. J. RICCIOTTI, *Vida de Jesús*. L. Miracle, Barcelona 1944, 177-178.

y que Jesús habría nacido mientras Saturnino era legado en Siria, es decir, entre el 8 y el 6 a. C. En el estado actual de las investigaciones, el dossier debe quedar abierto. No obstante, hay que mantener el nacimiento de Jesús algunos años antes del año 4.

La muerte de Jesús

Dos datos que nos ofrecen los evangelios sirven de punto de partida indiscutible cuando se trata de fijar la fecha de la muerte de Jesús.

1) Jesús murió siendo Pilato «procurador» de Judea. Pilato ocupó este cargo del 26 al 36 d. C.

2) Jesús murió un viernes. Marcos y Juan están de acuerdo en este punto (Mc 15, 42; Jn 19, 31).

Para obtener algo más concreto, hay que estudiar un problema planteado por el hecho de que los evangelios sinópticos y Juan no están de acuerdo en la fecha de ese viernes.

Según los evangelios sinópticos (Mc 14, 12; Lc 22, 8.11.15), Jesús celebró el banquete pascual el jueves por la tarde y murió al día siguiente, en plena pascua. Los días entre los judíos se cuentan a partir de la tarde, en el mismo momento en que sale la primera estrella. La fiesta de pascua duraba 7 días, del 15 al 21 de Nisán; el 14 de Nisán era el día de la preparación: se inmolaban los corderos en el templo y se retiraba la levadura de las casas. Así, pues, la cronología de los sinópticos es la siguiente:

– jueves 14 de Nisán: día de preparación; por la noche, Jesús celebra la pascua.

– viernes 15 de Nisán: primer día de la fiesta, muerte de Jesús.

Para Juan, el viernes de la muerte de Jesús correspondía al día de la preparación de la pascua. Los judíos que llevaron a Jesús ante Pilato no entraron en la residencia «para no contaminarse y poder comer la pascua» (Jn 18, 28) [10]. Así, Jesús murió en el momento en que los corderos eran inmolados en el templo. La pascua no había comenzado aún. La cronología de Juan es la siguiente:

– viernes 14 de Nisán: día de la preparación, muerte de Jesús.

– sábado 15 de Nisán: primer día de la fiesta.

[10] Los judíos tenían en cuenta, sobre todo al acercarse las fiestas, la impureza ritual que confería el contacto con un pagano.

El cálculo astronómico

El cálculo astronómico permite saber en qué años cayó en viernes el 15 y también el 14 de Nisán. Para el viernes 15 (Marcos y Lucas), tenemos la fecha del 27 de abril del año 31; para el viernes 14 (Juan), las fechas del 7 de abril del 31 y el 3 de abril del 33. También es posible el año 27.

¿Es posible decidir entre los sinópticos y Juan? Los historiadores andan divididos en esta cuestión. Sin embargo, hay un argumento de importancia que parece inclinar definitivamente la balanza en favor de la cronología de Juan: no es razonable pensar que se pudieran alterar todas las reglas jurídicas y proceder a una ejecución durante las fiestas de pascua. Por tanto, fueron motivos de orden teológico los que inclinaron a que la tradición sinóptica hiciera de la última cena de Jesús una cena pascual; la exactitud cronológica quedó borrada ante la prioridad simbólica que intentaba señalar cómo la última cena del Señor era la cena del paso y de la liberación. Según la cronología joánica, nos vemos llevados por otra parte hacia otro simbolismo igualmente importante, ya que en el momento de morir Jesús eran inmolados millares de corderos en el patio del templo. Esta coincidencia no se debe a una manipulación del evangelista, cuyo interés es sin embargo bien conocido cuando se trata del simbolismo del cordero (Jn 1, 36). La baraita del Talmud de Babilonia, citada en el capítulo anterior, favorece, como hemos visto, la cronología de Juan [11].

De los tres años, 27, 30 y 33, que retiene el cálculo astronómico, el más probable es el año 30. En efecto, el 27 es demasiado precoz y el 33 demasiado tardío [12]. Es muy probable, por tanto, que Jesús muriera el 7 de abril del año 30; tenía entonces poco más de 35 años.

La fecha de la cena. Intento de conciliación

Según los sinópticos, Jesús celebró la pascua antes de ser arrestado; según Juan, no se había celebrado aún esa cena. Para reconciliar estos datos contradictorios, se ha propuesto la idea de que había dos calendarios. La hipótesis según la cual no se celebraba la pascua el mismo día en el calendario saduceo y en el calendario fariseo es ya antigua, pero actualmente no suele aceptarse. Por el contrario, los descubrimientos de los manuscritos del mar Muerto han relanzado la hipótesis de un doble calendario: el fariseo y el esenio.

Esta hipótesis, propuesta por A. Jaubert [13], es la siguiente: la secta de Qumrán seguía un calendario solar, tradicional, y no se había convertido

[11] Página 17.

[12] Véase p. 41.

[13] A. JAUBERT, *La date de la Cène*. Gabalda, París 1957.

nunca al calendario oficial lunar. Según el calendario oficial, la pascua se celebraba la tarde del 14 de Nisán, pero según el calendario solar que seguían en Qumrán, la pascua caía todos los años en miércoles y se comía el martes por la tarde, ya que los días comenzaban la víspera al salir la primera estrella. El calendario esenio seguido por los sectarios de Qumrán estaba también extendido entre la población. Ese fue el que habría seguido Jesús. Cuando los evangelios sinópticos declaran que Jesús comió la pascua antes de ser arrestado, tenían razón. Esta pascua tenía lugar el martes por la tarde. Pero cuando Juan sitúa la muerte de Jesús la víspera de pascua, tiene igualmente razón, ya que habla de la pascua «oficial», celebrada según el calendario solar rechazado en Qumrán, pero aceptado por las autoridades de Jerusalén.

La hipótesis que acabamos de exponer ha sido muy escuchada, pero poco aceptada. Parte de un dato indiscutible: la importancia del calendario en la formación de la comunidad disidente de Qumrán. La comunidad reprochaba a los sacerdotes del templo de Jerusalén haber optado por un calendario helenista lunar en vez del calendario tradicional considerado como revelado por Dios. Para los qumranitas, ese abandono constituía una falta grave. La liturgia celebrada en la tierra no estaba ya en armonía con la que celebraban todos los días los ángeles en el cielo. Este fue uno de los motivos por los que rompieron con Jerusalén y con sus liturgias intempestivas. Una vez aceptado esto, habría que demostrar que este calendario habría sido seguido por mucha gente en Palestina y más concretamente por Jesús, a pesar de que no existen muchas semejanzas entre Jesús y los «sectarios» de Qumrán. Por otra parte, ¿es posible pensar que la gente acudiera a inmolar el cordero pascual en el templo dos días antes de la fecha oficial? [14] El deseo de reconciliar a los sinópticos y a Juan choca con obstáculos insuperables. Por tanto, hay que seguir confiando en la cronología que ofrece Juan y pensar que los sinópticos hicieron de la última cena de Jesús una cena pascual por motivos de simbolismo.

Duración de la vida pública

El comienzo de la predicación de Juan bautista se describe de una forma muy detallada en el tercer evangelio: «El año quince del reinado de Tiberio César, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea...» (Lc 3, 1). El año quince del reinado de Tiberio iba, según la forma de contar en el antiguo oriente, desde el 1 de octubre del año 27 al 30 de septiembre del año 28. Por tanto,

[14] C. PERROT, *Jesús y la historia*, 90, nota 15.

fue por el año 28 cuando comenzó la predicación del bautista, seguida muy pronto por la de Jesús.

Este dato coincide además con otra información sacada del evangelio de Juan sobre la duración de la construcción del templo. Jesús estaba en los comienzos de su vida pública cuando los judíos le recordaron que habían sido necesarios 46 años para construir el templo (Jn 2, 20). Pues bien, según Josefo *(Antigüedades,* XV, 380), Herodes comenzó esta construcción el 20-19 a. C. Así, los 46 años nos conducen al año 27-28. Se puede pensar razonablemente que fue por esta fecha cuando comenzó la actividad pública de Jesús.

¿Cuánto duró esta actividad? Según Juan, un mínimo de dos años, puesto que menciona tres pascuas. Y esto favorece la fecha del 7 de abril del año 30 para la muerte de Jesús. Como se dijo anteriormente [15], el año 27 es demasiado pronto y el año 33, demasiado tarde. Los evangelios sinópticos organizan las cosas de manera distinta. No conocen más que una subida a Jerusalén, una sola pascua. Toda la vida pública de Jesús parece que podría haberse desarrollado en unos cuantos meses. Pero se trata de un esquema claramente simplificado. Por tanto, hemos de darle la preferencia a Juan.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

CH. SAULNIER - B. ROLLAND, *Palestina en tiempos de Jesús* (CB 27). Verbo Divino, Estella 1979.

J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid [3] 1985.

A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1982.

E. MORIN, *L'événement Jésus dans les structures de la société juive.* Paris 1978.

P. BENOÎT, *Quirinius (Recensement de):* DBS. Paris 1977, IX, 693-720.

H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1985.

[15] Véase p 40

3
Jesús el galileo

Jesús nació en Judea, en la ciudad de Belén, con ocasión de un desplazamiento provocado por un censo, pero pasó la mayor parte de su vida en Galilea. Ante la gente y ante las autoridades, Jesús era galileo. Galilea presentaba ciertas características geográficas, políticas y religiosas, cuyo conocimiento permite situar mejor a Jesús. Rodeada casi por completo de territorios paganos, dando cobijo en su interior a una población mixta, fácilmente pasaba a los ojos de los habitantes de Judea por una «tierra de paganos».

Situación geográfica de Galilea

Galilea, en la descripción de Josefo *(Guerra,* III, 35), se dividía en Alta y Baja Galilea. Al norte, poseía una frontera común con Fenicia, que dependía de Siria. Al oeste, limitaba con el monte Carmelo, que pertenecía a la ciudad de Tiro. Al este estaba Gaulanítide, con las ciudades paganas de Hippos y de Gadara. Al sur estaban Samaría y el territorio de Escitópolis, ciudad griega habitada esencialmente por paganos.

Galilea pasaba por ser un país rico, de suelo fértil y bien cultivado, capaz de exportar parte de sus productos. Una población rural competente cultivaba trigo, vides, olivos, así como otros árboles frutales (nogales e higueras). También se criaba ganado. El lago de Genesaret (o de Tiberíades) ofrecía pescado a la región.

La población

¿Con cuántos habitantes contaba Galilea? Es difícil responder exactamente a esta pregunta. Se sabe que Palestina contaba con unos 600.000 habi-

El lago de Gennesar (o de Tiberíades) visto por Josefo

El agua es dulce y buena de beber; porque con ser gruesa la de la laguna ésta, es algo más delgada de lo que en las otras suele ser. Viene a hacer orilla arenosa por todas partes, suele ser muy limpia y muy templada para beber; es más delgada que las aguas de la ribera o de las fuentes y está siempre más fría de lo que la anchura de la laguna permite, y en las noches que hace gran calor dejan entrar el agua y de esta manera se refrescan, lo cual tienen de costumbre, y lo suelen así hacer los que son de allí naturales. Hay aquí muchas clases de pescados, diferentes de los pescados de otras partes, tanto en sabor como en su género.

Flavio Josefo, III, 506-508, *La guerra de los judíos*, 278.

Herodes Antipas intrigado por Jesús

El tetrarca Herodes supo todo lo que pasaba y estaba perplejo porque algunos decían que Juan había resucitado de entre los muertos, otros que había aparecido Elías, otros que había resucitado alguno de los antiguos profetas. Herodes dijo: «A Juan lo hice decapitar yo mismo; pero, ¿quién es ése del que oigo decir tantas cosas?». Y andaba deseando verlo.

Lc 9, 7-9

tantes y que Galilea se presentaba en aquella Palestina como una región próspera y bien poblada. Josefo afirma que las numerosísimas aldeas galileas tenían cada una al menos 15.000 habitantes. Se trata de una exageración a las que nos tienen muy acostumbrados los historiadores de la antigüedad, cuando se trata de cifras. En esta región, donde había agua en abundancia, la población estaba diseminada en numerosas aldeas, caseríos y pequeñas ciudades entre las que hay que situar a Nazaret y Cafarnaún. En este conjunto destacaban dos ciudades más importantes: Séforis y Tiberíades. Séforis, la más antigua, constituía el orgullo de los galileos. Construida en un lugar naturalmente fortificado, fue rodeada de murallas por Antipas. Tiberíades, a orillas del lago, era una ciudad nueva, levantada con gran lujo por Antipas, que hizo de ella su capital. Fue inaugurada en el año 18, bajo el emperador Tiberio, que le dio su nombre.

A los ojos de un habitante de Judea, Galilea se presentaba como una tierra lejana y heterogénea. Para llegar allá, había que atravesar el país de los

Un altercado entre samaritanos y galileos

Se puede relacionar este pasaje de Josefo con el relato siguiente de Lucas: «Emprendió Jesús el camino a Jerusalén. Envió por delante mensajeros; llegaron éstos a una aldea de samaritanos para preparar su llegada. Pero no lo recibieron porque iba camino de Jerusalén» (Lc 9, 51-53).

Para dirigirse a la ciudad santa con ocasión de las fiestas, los galileos tenían la costumbre de pasar por territorio samaritano. En aquella ocasión, durante el viaje, algunos habitantes de una aldea llamada Guinaia y situada en el límite de Samaría con la gran llanura entablaron un combate (con los peregrinos) y mataron a un buen número. Informados de este accidente, los notables de Galilea fueron a ver al procurador Cumano y le pidieron que castigara aquel asesinato de unas víctimas inocentes. Pero él, sobornado con una buena cantidad por los samaritanos, concedió más crédito a estos últimos y no se preocupó de hacer justicia. Indignados por este comportamiento, algunos galileos convencieron a la muchedumbre de los judíos para que tomasen las armas y recurriesen a la venganza asesina a fin de defender la libertad.

Antigüedades, XX, 118-120: citado en *Flavio Josefo* (Documentos en torno a la biblia, n. 5) 79.

samaritanos, considerados como herejes y degenerados por los judíos. En todo el resto de sus fronteras, Galilea se encontraba en contacto con territorios paganos. Incluso su población contaba sin duda con un número importante de paganos. Se concibe entonces que Galilea ofreciera la imagen de una «tierra de las naciones», es decir, de una tierra donde vivían paganos (Mt 4, 15). Esta imagen tenía como origen los tiempos en que Galilea no estaba poblada por judíos [1]; no era tan exacta en tiempos de Jesús, aunque todavía perduraba la concepción antigua.

La lengua que hablaban los galileos era el arameo. Esta lengua semítica, pariente cercana del hebreo, había conocido una gran difusión en el mundo diplomático y comercial desde el siglo VIII a. C. Se había convertido en instrumento de comunicación por todo el medio oriente antiguo. En tiempos de Jesús, el arameo había perdido esta condición de lengua internacional

[1] Isaías, en el siglo VIII, habla del distrito de las naciones (Is 9, 1). Hasta el siglo II, Galilea estaba poblada sobre todo por paganos; los judíos eran la minoría. La vinculación de Galilea al reino asmoneo (104-103) cambió sin duda las proporciones, pero resulta difícil saber hasta qué punto.

en provecho del griego, que lo sustituyó por todas partes [2], pero seguía implantado como lengua local en toda Palestina, coexistiendo con el griego. El hebreo se seguía hablando en algunas localidades de Judea. Además de los escribas judíos que lo conocían perfectamente, algunas otras personas tenían que tener de él un conocimiento suficiente para poder leerlo en la sinagoga y traducirlo al arameo directamente.

Situación política de Galilea

Por su régimen político, Galilea se distinguía de Judea y de Samaría. Estas dos regiones se encontraban bajo el control directo de Roma desde la deposición de Arquelao, el año 6. Los procuradores ejercían su gobierno desde Cesarea, en Samaría, donde residían habitualmente. Galilea no conoció el régimen de los procuradores hasta la muerte de Agripa en el año 44. Desde que murió Herodes el Grande (4 a. C.) hasta el año 39 estuvo en manos del tetrarca Antipas. Como galileo, Jesús dependía de Antipas. En los evangelios, éste aparece vigilando de cerca a Jesús (Lc 9, 9). Según Marcos, sus partidarios se entendieron incluso con los fariseos para conspirar contra Jesús (Mc 3, 6).

Según Josefo (*Guerra*, III, 42), los galileos supieron resistir siempre a las invasiones sucesivas de sus poderosos vecinos; eran gente formada en el combate desde jóvenes y lo suficientemente numerosos para resistir al invasor. Por eso los galileos pasaban por hombres que sabían defenderse y llevar armas. También se les consideraba como gente levantisca. Existía cierta tradición de «partisanos», centrada en torno a la familia de un tal Ezequías, que llegó a ser capturado por Herodes el Grande, entonces gobernador de Galilea. Este Ezequías era probablemente un nacionalista que hacía la vida difícil a los dirigentes que se mostraban demasiado serviles con Roma.

Cuando desapareció Herodes (4 a. C.), un hijo de Ezequías llamado Judas logró apoderarse del arsenal de Séforis al frente de una banda de partisanos. Según dice Josefo, llegó incluso a pensar en la realeza. La rebelión fue sofocada por Varo, gobernador de Siria.

Fue sin duda este mismo Judas el que provocó de nuevo una sublevación cuando los territorios de Arquelao fueron reducidos a provincia (6 d. C.). Con la ayuda de un fariseo llamado Sadoc, incitó a los judíos a negar el pago

[2] El griego que se hablaba en el imperio romano era el de la *koiné* (del adjetivo *koinós* = «común»). Era la lengua «de los funcionarios, comerciantes y magistrados, de los oradores y escritores». Fue sobre todo «la lengua de la política y de la administración, del comercio y de la educación». Cf. A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús*, 26-27.

Pilato y los galileos

El episodio de los galileos al que alude Jesús evoca sin duda un motín nacionalista anti-romano, ocurrido en Jerusalén con ocasión de una fiesta de peregrinación:

Vinieron unos a contar a Jesús lo que había ocurrido con los galileos cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus víctimas. Jesús dijo: «¿Creéis que por haber sufrido esa suerte, esos galileos eran más pecadores que todos los demás?; si vosotros no os arrepentís, moriréis todos lo mismo».

Lc 13, 1-3

del impuesto a los romanos, diciendo que nadie en la tierra podía pretender dominarlos [3]. Este Judas era un gaulanita, natural de una ciudad llamada Gamala *(Antigüedades,* XVIII, 4). El hecho de que se conservara su recuerdo con el nombre de Judas el Galileo (Hch 5, 37; *Antigüedades,* XVIII, 23) muestra que Galilea era considerada como tierra favorable a los levantamientos.

Entonces se concibe muy bien que Herodes Antipas pusiera una atención especial en el movimiento suscitado por el galileo Jesús. ¿Qué repercusiones políticas podía provocar el éxito que encontraba entre la muchedumbre? Por cálculos políticos, Herodes no vaciló en ejecutar a Juan el bautista [4]. Seguramente la desaparición de Jesús le habría venido bien. Según Lucas, pensó en ello, ya que algunos fariseos fueron a avisar a Jesús de que Herodes lo andaba buscando para acabar con él (Lc 13, 31). Si Jesús se escapó de estos proyectos sombríos, no evitó los de las autoridades religiosas de Jerusalén, que no tuvieron muchas dificultades en hacer pasar a aquel galileo por un hombre peligroso políticamente a los ojos del procurador romano, siempre dispuesto a apagar con rapidez los movimientos sediciosos [5].

[3] Cf. p. 83. El Judas que se rebeló en el año 6 ¿era el mismo que atacó el arsenal de Séfor: el 4 a. C.? La cuestión es discutida, pero parece que se trata del mismo personaje; una exposición más clara de este hecho puede verse en A. PAUL, *o. c*, 218-219.

[4] Cf. p. 88.

[5] El año 36, Pilato reprimió severamente una sublevación samaritana. Esta represión motivó su caída; fue suspendido por Vitelio, legado de Siria, y enviado a Roma a dar explicaciones. El emperador lo condenó al destierro.

Situación religiosa de Galilea

La cohabitación de poblaciones paganas y judías en Galilea conducía ciertamente a los judíos galileos a vivir su religión de manera diferente que los de Jerusalén y Judea. El alto clero, las grandes familias saduceas y hasta los fariseos ejercían su influencia más hondamente en Judea que en Galilea, tierra alejada y separada. La presencia diaria de los paganos conducía probablemente a los galileos a suavizar su práctica de la ley y a interpretar más ampliamente las reglas que se referían, por ejemplo, a las impurezas rituales contraídas por el contacto con los no judíos. No es imposible que el arraigo «galileo» de Jesús guarde relación con algunas de sus interpretaciones laxistas de la ley contenidas en el evangelio (Mc 2, 23-28).

Los desplazamientos de Jesús

Muchos historiadores, al narrar la vida de Jesús, adoptan el esquema que surge espontáneamente del evangelio de Marcos (seguido en general por Mateo y por Lucas); los años públicos de Jesús siguen el ritmo de tres tiempos: Galilea, subida a Jerusalén, estancia en esta ciudad. Este esquema tiene la ventaja de su sencillez y se presta a exposiciones fáciles. El período galileo fue el del idilio con la muchedumbre, un idilio ensombrecido sin embargo por el nacimiento de una oposición. Cuando emprendió su subida a Jerusalén, Jesús preparó a sus discípulos para el drama que se estaba tramando en torno a él. Finalmente, en Jerusalén, la situación explotó y desembocó en la muerte del profeta galileo.

No se puede aceptar este esquema sin confrontarlo con los datos que ofrece el evangelio de Juan. En el cuarto evangelio hay varias subidas a Jerusalén y por tanto varios viajes de Jesús entre Galilea y Judea. El historiador

Las subidas de Jesús a Jerusalén según Juan

2, 13 : primera subida a Jerusalén para la fiesta de pascua.
5, 1 : segunda subida a Jerusalén para una fiesta judía.
6, 1-4: Jesús se encuentra en Galilea al acercarse una fiesta de pascua.
7, 1-2: tercera subida a Jerusalén; fiesta de las tiendas, en otoño.
10, 22 : Jesús en Jerusalén para la fiesta de la dedicación (invierno).
11, 55 : tercera pascua. Jesús está en Jerusalén o en sus alrededores.

debe mostrarse bastante reservado ante cualquier intento de reconstruir de forma concreta los desplazamientos de Jesús. Pero es posible decir algo. Estos puntos parecen sólidamente adquiridos:

1. Jesús se desplaza con frecuencia

Era un predicador itinerante, continuamente en camino. Una lectura atenta de Marcos sigue las huellas de estos frecuentes desplazamientos que oculta con frecuencia el esquema en tres tiempos, antes mencionado. Se observa, por ejemplo, un viaje de Jesús «por el territorio de Judea, al otro lado del Jordán» (Mc 10, 1). Por su parte, el evangelista Juan sitúa los comienzos de Jesús al lado de Juan bautista en Transjordania (1, 28); más tarde (10, 40), Jesús estuvo en Transjordania, en el sitio donde Juan había empezado a bautizar.

2. Jesús viajó por territorio pagano

Se dirigió también al país de los gerasenos (Mc 5, 1), llamados gadarenos por Mateo (8, 28). Su localización no es fácil; lo cierto es que Marcos sitúa este país al otro lado del «mar», o sea, al este del lago de Tiberíades.

Marcos menciona además un viaje por la región de Tiro, al norte de Galilea (7, 24); luego Jesús vuelve a Galilea pasando por Sidón y la Decápolis (7, 31). Más tarde visita «las aldeas cercanas a Cesarea de Filipo» (8, 27). Si es imposible reconstruir de forma concreta estos viajes por el norte y el este de Galilea [6], hay que constatar que la tradición evangélica ha conservado el recuerdo de varios desplazamientos realizados por Jesús fuera de Galilea.

3. Jesús se retiró a menudo al desierto

Marcos alude en varias ocasiones al hecho de que Jesús se retiraba al desierto (1, 35.45; 6, 31). Esta especie de retiro deja entrever varias idas y venidas por parte de Jesús.

4. Jesús estuvo varias veces en Judea

En contra de lo que da a entender la tradición sinóptica, según la cual Jesús llegó a Jerusalén unos días antes de su muerte, Jesús estuvo en varias

[6] Cabe preguntarse por qué había que pasar por la Decápolis para entrar de nuevo en Galilea a partir de Sidón (!). Otro problema de localización: el Dalmanuta de Mc 8, 10, llamado Magadan en Mt 15, 39

ocasiones en Judea. Algunas de esas estancias debieron ser bastante largas. Hemos visto a Jesús detenerse en Transjordania, en el sitio de la primera predicación de Juan bautista (10, 40). El episodio que sigue a este dato en el evangelio de Juan se desarrolla en Betania, muy cerca de Jerusalén (12, 1). Un poco más adelante, el evangelista dice que Jesús estuvo en una ciudad llamada Efraín: «Jesús evitó en adelante ir y venir abiertamente entre los judíos; se retiró a la región junto al desierto, a una ciudad llamada Efraín, donde se quedó con sus discípulos» (11, 54). Esta ciudad se situaba en Judea, sin duda al nordeste de Jerusalén, muy cerca del desierto. Otro dato sacado de Juan viene a reforzar la idea de que Jesús fue algo más que un transeúnte ocasional por Jerusalén: los sumos sacerdotes y los fariseos lo hicieron buscar asiduamente por la región; el que supiera dónde se ocultaba tenía que denunciarlo, para que se le pudiera capturar (11, 57).

Estos datos no permiten reconstruir el itinerario de Jesús a lo largo de los años de su vida pública, pero permiten constatar que fue un predicador itinerante, desplazándose la mayor parte del tiempo. Algunas consignas de Jesús a sus discípulos conservadas en los evangelios y relativas a las provisiones, el dinero, las sandalias, etc., recuerdan directamente este aspecto importante de su actividad (Mc 6, 7s.) [7].

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

G. VERMES, *Jesús, el judío*. Barcelona 1979.

FLAVIO JOSEFO, *Guerra de los judíos*. Iberia, Barcelona 1972, 2 v.

G. CHARLES-PICARD - J. ROUGE, *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale dans l'empire romain, 31 av. J.-C.-225 après J.-C.* Paris 1969.

G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*. Sal Terrae, Santander 1979.

M. SIMON - A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique*. Paris 1968.

[7] Cf. J. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*. Sal Terrae, Santander 1979.

4
Las instituciones religiosas en tiempos de Jesús

En tiempos de Jesús, ningún sector de la vida política, jurídica o económica quedaba realmente al margen de las instituciones religiosas, que impregnaban todos los sectores de la vida social e individual. De la red institucional que atendía al conjunto de la vida del creyente destacan por su importancia algunas instituciones. Nos fijaremos en el templo con sus fiestas, en la sinagoga y en el sábado.

El templo y sus fiestas

Hubo varios templos en la historia de Israel. Salomón construyó el primero. Al volver del destierro, Zorobabel edificó el segundo. Este segundo templo permaneció en pie hasta los tiempos de Herodes el Grande que decidió restaurarlo. Los trabajos emprendidos condujeron de hecho a una nueva construcción, que eclipsó por su grandeza y esplendor al edificio de Zorobabel [1].

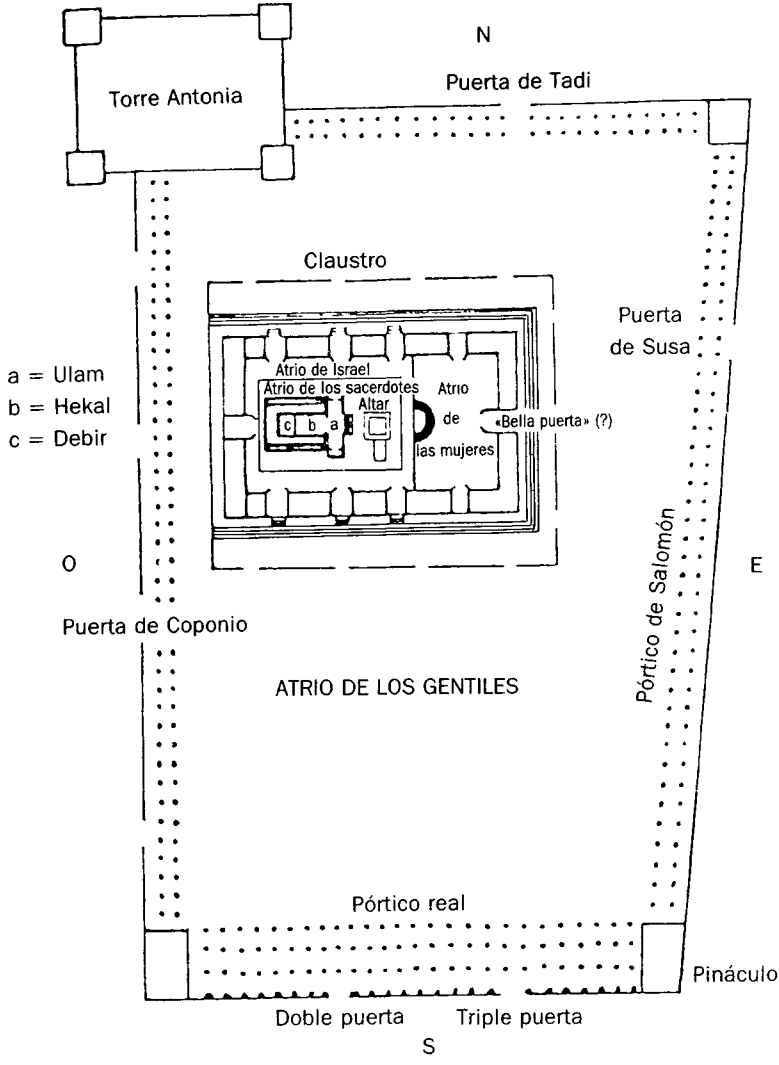
La construcción herodiana

Ya hemos visto los motivos que impulsaron a Herodes a dotar a Jerusalén de una construcción tan espléndida [2]. Idumeo de origen, usurpaba el

[1] Sobre los templos sucesivos, véase A. PARROT, *El templo de Jerusalén*. Garriga, Barcelona 1962.

[2] Véase p. 33.

Plano del templo



Aspecto exterior del templo

En el aspecto exterior de la construcción no se había omitido nada para impresionar el ánimo y la vista. En efecto, como estaba recubierto por todas partes con gruesas láminas de oro, reflejaba desde el amanecer la luz del sol con tal intensidad que obligaba a los que deseaban mirarlo a apartar la mirada desde lejos como una montaña nevada, pues donde no estaba cubierto de oro era de un mármol blanquísimo. En la cima estaba erizado de puntas de oro afiladas para impedir que se posaran los pájaros y ensuciaran el techo.

Flavio Josefo, *Guerra*, V. 222-224: cit en *Flavio Josefo*, 32

lugar de los asmoneos, que eran realmente judíos. Acogido con desconfianza y aun con hostilidad, intentaba demostrar la rectitud de su fe y sus buenas disposiciones con el culto a Yahvé. La construcción del templo no impidió a este príncipe helenista edificar al mismo tiempo un hipódromo, un anfiteatro y un teatro.

El rey contrató a diez mil obreros. Mil sacerdotes aprendieron el oficio de albañil para ocuparse de las partes más sagradas del edificio. Para la decoración, Herodes respetó la fe judía: no había ni estatuas ni imágenes.

Los decoradores encontraron su inspiración en la naturaleza: racimos de uva y grandes hojas de parra de oro adornaban las paredes y los frontispicios.

Comenzada el 20-19 a. C., la construcción quedó esencialmente acabada el 9 a. C. [3], pero sólo se terminó realmente seis años antes de su destrucción por Tito, el año 70. El resultado fue grandioso. Las piedras utilizadas, blancas, podían alcanzar hasta 1,50 metros de altas y a veces hasta 12 metros de anchas [4]. Se comprende la admiración de los discípulos al llamar la atención de Jesús: «Mira, maestro, qué piedras, qué construcciones» (Mc 13, 1). El perímetro de los patios alcanzaba los 1.380 metros. Se entraba en él por 8 puertas. El pináculo del templo dominaba sobre el torrente Cedrón a unos 90 metros de altura.

Había varias barreras que separaban los patios reservados a los gentiles, es decir, a los paganos, a las mujeres y a los varones de Israel. Una balaustrada de piedra separaba el patio de los gentiles del resto del templo; un cartel

[3] Cuando los judíos le dicen a Jesús: «Se han necesitado 46 años para construir este templo», la construcción estaba terminada en lo esencial, pero no por completo (Jn 2, 20).

[4] El muro de las lamentaciones es un resto de la construcción herodiana.

Una leyenda pagana sobre el templo

En el Contra Apión, *Josefo rechaza varias leyendas que circulaban entre los paganos a propósito del templo. Según una de ellas, los judíos cebaban a un griego antes de sacrificarlo y comerse sus entrañas; otra hablaba de una cabeza dorada de un asno.*

Apión se atrevió a decir que los judíos habían puesto en este santuario una cabeza de asno, que la adoraban y la juzgaban digna de tan gran culto; afirma que este hecho se manifestó cuando el saqueo del templo por Antíoco Epífanes y que se descubrió esta cabeza de asno hecha de oro, de un precio incalculable. Respondo a ello ante todo que, en su cualidad de egipcio, aun cuando ocurriese eso entre nosotros, Apión no nos lo debió reprochar, ya que el asno no es más vil que los hurones (?), los carneros y demás animales que entre ellos tienen categoría de dioses...

Flavio Josefo, *Contra Apión*, II, 80-81.

El mobiliario del santuario (hekal)

Está prohibido llevar al santuario ni siquiera una vasija; en su interior no había más que un altar, una mesa, un incensario y un candelabro, objetos todos ellos que menciona la ley. No hay nada más; no se realizan misterios que no haya que revelar, y en el interior no se sirve comida alguna.

Flavio Josefo, *Contra Apión*, II, 106-107.

en griego y en latín avisaba: «Se prohíbe a todo extranjero pasar esa barrera y entrar en el recinto del santuario. El que sea sorprendido, será él mismo responsable de la muerte en que incurrirá»[5].

La parte principal del templo comprendía un pórtico llamado *Ulam*, de 50 metros de alto y de ancho; el lugar santo llamado *Hekal* tenía una longitud y una altura de 20 metros y una anchura de 10 metros; en el *Hekal* estaban, en el centro el altar de los perfumes, a la izquierda la mesa con los panes de la proposición, y a la derecha el candelabro de siete brazos. Finalmente, el lugar santísimo, llamado *Debir*, era un espacio vacío separado del

[5] Pablo fue acusado de haber hecho entrar a un pagano más allá de esta barrera (Hch 21, 28-29).

Importancia del sacerdocio entre los judíos

Nacido de una familia sacerdotal, Josefo comienza el relato de su vida de este modo:

No carece de lustre mi familia, ya que desciende de los sacerdotes. Cada pueblo tiene su propia manera de fundamentar su nobleza; entre nosotros, son las relaciones con el sacerdocio las que establecen la gloria de una familia. Pues bien, en mi caso no sólo mi familia es de raza sacerdotal, sino además la primera de las veinticuatro clases –distinción muy apreciable– que es la más ilustre de sus tribus.

Flavio Josefo, *Autobiografía*, I, 1-2: cit. en *Flavio Josefo*, 8.

El servicio en el templo de Zacarías, padre de Juan bautista

Llegó para Zacarías el tiempo de oficiar delante de Dios según el turno de su clase; siguiendo la costumbre del sacerdocio, fue designado a suerte para ofrecer el incienso dentro del santuario del Señor (el *hekal*). Toda la muchedumbre estaba en oración fuera, a la hora de la ofrenda del incienso. Entonces se le apareció un ángel del Señor en pie a la derecha del altar del incienso.

Lc 1, 8-11.

Hekal por una cortina [6]. Solamente el sumo sacerdote penetraba en el *Debir*, el día de las expiaciones *(Yom kippurim)*.

Con sus piedras blancas, sus planchas de oro, sus telas preciosas, el templo de Jerusalén era un orgullo para los judíos y se le conocía en el mundo entero. Simbolizaba la independencia de un pueblo que había sabido guardar su religión y sus tradiciones a pesar de la ocupación romana [7].

El clero del templo

El funcionamiento del templo exigía un clero numeroso: unas 15.000 personas, repartidas como sigue:

[6] Es el velo que, según Mc 15, 38, se desgarró en el momento de morir Jesús.

[7] La fortaleza Antonia, construida también por Herodes y que estaba adherida al templo, recordaba así la presencia romana.

– *El sumo sacerdote*

Ocupaba la cima de la jerarquía. Desde la vuelta del destierro y la desaparición de la realeza, se había convertido en el jefe político de la nación. Pero Herodes y luego los romanos supieron quitarle una parte de su poder. A pesar de ello, el sumo sacerdote conservaba una influencia real. Presidía el sanedrín, gran consejo de 71 miembros que dirigía buena parte de la vida religiosa, jurídica y económica del país. Destituido, el sumo sacerdote seguía siendo miembro activo del sanedrín y su influencia se prolongaba junto a la del sumo sacerdote reinante. Tal fue el caso de Anás, que siguió interviniendo en los asuntos públicos al lado de su yerno Caifás, como atestiguan los evangelios (Lc 3, 2; Jn 18, 13).

Algunas grandes familias de Jerusalén se disputaban el honor y las ventajas de hacer que alguno de los suyos accediera al cargo supremo. El sumo sacerdote y sus asistentes, como el comandante del templo encargado de la policía, obtenían de su cargo rentas sustanciosas que repercutían en sus familias y relaciones. El sumo sacerdote tenía prioridad en la elección de las «cosas santas» que se ofrecían en el templo y estaban destinadas al clero. Vigilaba y orientaba hacia sus intereses el mercado de ganado, así como los productos de lujo que exigían los sacrificios y el mantenimiento del templo.

La función religiosa del sumo sacerdote consistía esencialmente en realizar la expiación de los pecados por el pueblo el día de las expiaciones. La santidad eterna que se le reconocía lo capacitaba para ello. La entrega de las vestiduras, hechas de ocho piezas de lino precioso, le confería esta santidad. Su misma muerte era expiatoria, ya que los asesinos que habían huido tenían derecho a volver a su casa en esa ocasión [8].

– *Los sacerdotes*

Eran 7.200, distribuidos en 24 secciones. El turno de servicio de cada sección era de dos veces al año, durante una semana. Además, el conjunto de sacerdotes se reunía para las tres fiestas de peregrinación. El tiempo restante residían en sus casas, trabajando para su mantenimiento y el de sus familias. Algunos aprendían a leer y se hacían escribas, pero la mayor parte ejercían funciones de artesanos, comerciantes o labradores. Sus rentas eran mínimas. Durante sus semanas de servicio, tenían derecho a la parte de los sacrificios reservada a los sacerdotes. También percibían el diezmo. El resto de sus ingresos provenía del trabajo de sus manos, cuando volvían a casa [9]. El cargo de sacerdote era hereditario.

[8] J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1977, 168s.

[9] Al volver a casa, los sacerdotes actuaban en la reintegración de las personas que dejaban de ser impuras; por eso Jesús envía el leproso curado al sacerdote (Mc 1, 44).

– *Los levitas*

En número de 9.600, ejercían su cargo al mismo ritmo que los sacerdotes y se distribuían también en 24 secciones. No tenían acceso al patio de los sacerdotes ni participaban del servicio sacrificial más que en tareas subalternas, como la música y el canto. Los levitas músicos y los cantores constituían la clase superior de este cuerpo social; en la clase inferior estaban los porteros y los sacristanes. En opinión de la gente, los levitas eran considerados como una clase inferior a la de los sacerdotes. Nunca obtuvieron la promoción social que deseaban. No tenían derecho al diezmo ni a la parte reservada de los sacrificios. Al volver a su aldea, ejercían también toda clase de oficios.

– *El culto en el templo*

El culto en el templo se centraba en la ofrenda de los sacrificios. Ofrenda de un cordero de un año, cada mañana y cada tarde, llamada «sacrificio perpetuo» *(tamid),* y ofrenda de un sacrificio diario por el emperador. A ello se añadían los numerosos sacrificios privados, ofrecidos por el pueblo por motivos tan distintos como la alabanza, la acción de gracias, las peticiones, la reparación de un daño causado, etc... El hombre que ofrecía un sacrificio solía comprar en el mismo templo el animal que sacrificar y lo presentaba a un sacerdote, que ofrecía el sacrificio en el ancho altar situado a la izquierda del patio de los sacerdotes. En todos los sacrificios se quemaba una parte del animal o todo él [10].

Las fiestas de peregrinación

La muchedumbre acudía especialmente al templo en tres ocasiones: la pascua *(pesah),* pentecostés *(shavu'ot)* y la fiesta de las tiendas *(sukkot).* En la fiesta de pascua, la población de Jerusalén se multiplicaba por dos o tres; a veces llegaba a más de 80.000 personas. Ligada a la fiesta de los ázimos (panes sin levadura), duraba siete días. En la pascua, era el jefe de familia y no el sacerdote el que degollaba el cordero. La operación se realizaba el 14 de Nisán, la víspera del primer día de la fiesta, en el patio interior del templo. La pascua conmemoraba la liberación de Egipto.

La fiesta de pentecostés se celebraba cincuenta días después de pascua. Se ofrecían las primicias de la cosecha. En el siglo I se celebraba también sin duda el recuerdo de la alianza y del don de la ley en el Sinaí. La fiesta de las tiendas, muy popular, se celebraba el mes de Tisrí (septiembre), inmediata-

[10] Junto al patio de los sacerdotes había, entre otros almacenes, uno para guardar la leña.

Calendario de las fiestas principales

Marzo	Nisán	14 Pascua
Abril	Yyyar	
Mayo	Siván	Pentecostés (50 días después de pascua)
Junio	Tammuz	
Julio	Ab	
Agosto	Elul	
Septiembre	Tisrí	Año Nuevo 10 Yom kippurim 15-21 Tiendas
Octubre	Marjesván	
Noviembre	Kisleu	25 Dedicación
Diciembre	Tebet	
Enero	Sabat	
Febrero	Adar	13-14 Purim
Marzo		

mente después de la fiesta del año nuevo. Como era el momento de la cosecha, resultaba especialmente alegre e iba acompañada de numerosas procesiones, danzas y luminarias; en aquella ocasión, se iluminaba el patio de las mujeres con grandes candelabros de oro y la fiesta alcanzaba entonces su plenitud. Una procesión de sacerdotes, acompañados del pueblo llevando palmas, se dirigía hasta Siloé. Cada familia construía su choza en los alrededores de Jerusalén, para recordar el tiempo que pasaron los hijos de Israel bajo las tiendas del desierto al salir de Egipto (Lv 23, 42). La fiesta concluía con unos ritos de libación de agua el último día [11].

[11] Estos ritos de libación con agua explican el simbolismo del agua viva utilizado por Jesús el último día de la fiesta de las tiendas (Jn 7, 37).

La presentación del niño Jesús en el templo

El evangelio de la infancia según Lucas narra la presentación de Jesús en el templo (Lc 2, 22-39). Esto le ofrece al evangelista la ocasión de señalar la importancia del nacimiento de Jesús para Israel y las naciones paganas, tal como declaran Simeón y Ana en sus profecías. La ley judía no imponía la presentación en el templo. Ordenaba: 1) la purificación de la madre (Lv 12, 1-8) y no la del hijo; 2) el rescate del primogénito varón (Ex 13, 13; 34, 20) mediante la suma de cinco siclos, que tenía que hacerse dentro del mes siguiente a su nacimiento (Nm 18, 15-16).

Cuando llegó el día en que, según la ley de Moisés, tenían que ser purificados, lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, como está escrito en la ley del Señor: «Todo varón primogénito será consagrado al Señor», y para ofrecer en sacrificio, según lo prescribe la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones.

Lc 2, 22-24.

Nunca se insistirá demasiado en la importancia del templo en la vida del pueblo judío en tiempos de Jesús. Las fiestas de peregrinación atraían a gente venida de todas partes, hasta de la lejana Babilonia. La participación en una peregrinación a Jerusalén dejaba profundamente marcada la conciencia del creyente. Ciertas exigencias económicas aumentaban más aún la relación del creyente judío con el templo. Todo israelita adulto pagaba el impuesto del templo, que en tiempos de Jesús se elevaba a un didracma (o dos denarios (Mt 17, 24). También había que cumplir con el segundo diezmo, que comprendía la décima parte de los productos de la tierra y del ganado, después de pagar los demás impuestos, durante el primero, segundo, cuarto y quinto año de una semana de años. El segundo diezmo había que gastarlo en Jerusalén [12]. Con toda la complejidad de sus repercusiones políticas, económicas, sociales y religiosas, el templo representaba, en tiempos de Jesús, uno de los elementos más importantes de la organización de Israel. Su destrucción en la guerra contra los romanos marcó un giro decisivo en la religión judía, que tuvo que aprender a reorganizarse sin este polo central.

[12] Existía un tercer diezmo, destinado a los pobres, el tercero y el sexto año de una semana de años (J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 148).

Las sinagogas

La institución de la sinagoga acompañaba al creyente israelita de una manera más cercana y habitual que el templo. Las ciudades contaban con varias sinagogas; cada aldea tenía una. Era el lugar de reunión habitual, un punto de referencia continuo y concreto para la vida religiosa. La sinagoga servía de lugar de oración y de formación. Fuera de Israel, su función resultaba capital: reunía a los judíos dispersos en medio de la población pagana y les ayudaba a conservar su identidad exhortándoles a practicar la ley.

El oficio sinagogal

Los sábados por la mañana, tenía lugar un oficio en la sinagoga. Se reunían hombres y mujeres, probablemente en grupos separados. Por otra parte, las mujeres no estaban obligadas a asistir. Sólo los hombres podían dirigir la oración pública; se necesitaban al menos diez hombres para que tuviera lugar el oficio, sin que pudiera completar ese número necesario ninguna de las mujeres presentes.

El oficio comenzaba con unas oraciones introductorias, como la recitación del decálogo, del *Sema, Israel* y algunas bendiciones. Seguía a continuación el oficio de las lecturas. El servidor de la sinagoga tomaba uno de los cinco rollos de la ley y lo entregaba a un lector que leía un extracto en hebreo. Como en Palestina eran pocos los que sabían hebreo, a continuación un traductor *(meturgeman)* lo traducía, versículo a versículo, al arameo [13].

Después del pasaje de la ley, se leía, al menos en la práctica corriente, o sea en las sinagogas de tendencia farisea, un extracto de los profetas, ordinariamente de Isaías [14]. El pasaje profético, traducido también al arameo, iluminaba el texto de la ley del que era el cumplimiento (en arameo: *aslemata*). Siempre al servicio de la ley, era escogido de modo que se comprendiera mejor el tema desarrollado en la ley.

Tras las lecturas, venía la predicación. Intentaba exhortar y edificar al creyente para ayudarle a practicar mejor la ley. Podía predicar cualquier judío adulto. Así, vemos a Jesús tomando la palabra en la aldea en que había sido educado (Lc 4, 16-20). Algunos pasajes eran especialmente aptos para la predicación, como vemos en el caso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13, 15).

---

[13] La traducción oral versículo a versículo es una práctica atestiguada en el siglo II; se cree que existía ya en el siglo I Véase C. PERROT, *La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère* La Maison Dieu 126 (1976) 24-41.

[14] Los fariseos hicieron mucho por el desarrollo de la lectura de los profetas, en contra de los saduceos que permanecían aferrados exclusivamente a los libros de la ley (Torá)

La oración del Sema, Israel

Esta oración la rezaban diariamente por la mañana y por la noche todos los judíos; también se rezaba en el oficio sinagogal. Los creyentes judíos la siguen rezando todavía hoy:

Escucha, Israel. El Señor nuestro Dios, el Señor es uno. ¡Bendito el nombre de la gloria de su reino para siempre! Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza. Y estas palabras que yo te mando hoy estarán en tu corazón; se las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas, sentado en tu casa, yendo de camino, al levantarte y al acostarte. Las atarás como señal en tu mano y estarán como frontal entre tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y de tus puertas...

Dt 6, 4-9.

Como la práctica de la ley concernía al conjunto de la vida individual y social, es fácil de comprender la importancia que tenía en la vida del país el oficio sinagogal, en donde se mezclaban la oración y la reflexión. En Palestina, la sinagoga fue el medio privilegiado de los fariseos y de sus escribas para difundir sus ideas. No es extraño que Jesús se encontrara frecuentemente con ellos en su itinerario. Estaban presentes en el pueblo; la sinagoga les ayudaba a extender el conocimiento de la ley por todo el país.

La actualización de la Escritura en la sinagoga

Gracias a la sinagoga, la ley de Moisés (Torá) se actualizaba y se democratizaba. El pueblo tenía acceso a la ley, aprendía a conocerla y a amarla mejor. Al mismo tiempo, se formaban algunas reglas de interpretación y se llevaba a cabo una actualización, que permitía a la ley escrita muchos siglos antes adaptarse a las condiciones de vida del siglo I. Esta actualización se realizaba de varias maneras:

1) *La elección de los textos* leídos constituía ya una forma de actualizar, puesto que hacía destacar algunos pasajes de la ley más bien que otros.

2) *La traducción (targum)* permitía al oyente oírla en su propia lengua. También así se realizaba una selección, ya que algunos pasajes, poco edificantes por ejemplo, no se traducían. En fin, y sobre todo, la traducción desembocaba en un auténtico trabajo de interpretación, de manera que el

«targum» se convirtió en un texto bastante diferente del texto hebreo traducido.

Efectivamente, en el judaísmo no se captaba plenamente a simple vista el sentido de la Escritura. Había que entregarse a una búsqueda *(midrás)* del sentido o de los sentidos profundos que contenía la letra de la Escritura. En la sinagoga, el traductor no se contentaba con traducir al pie de la letra el versículo hebreo al arameo. Buscaba su sentido profundo entregándose a un «midrás». Así nació, sábado tras sábado, toda una nueva «biblia» oral aramea, bastante diferente del texto hebreo escrito. En tiempos de Jesús, la «biblia» que el pueblo creyente tenía en la cabeza era, más bien que el texto hebreo, esas traducciones interpretativas y actualizantes que oía cada sábado en la sinagoga. Jesús y sus discípulos conocían bien estas traducciones. Las utilizaron y ellos mismos hicieron «midrasim».

3) *La predicación,* que venía en tercer lugar, acababa este proceso de arraigo del texto de la ley en la vida del creyente. Estaba también por entero al servicio de la aplicación de la ley.

La práctica personal de la ley

Gracias a la enseñanza sinagogal, el creyente judío aprendía a conocer la ley. Procuraba hacerla pasar a su vida. Cada día, desde la mañana hasta la noche, se sumergía en ese clima religioso que mantenía la aplicación de las reglas *(halakot)* sacadas de la ley. Ningún sector de la vida personal y familiar les era extraño: alimentación, educación, sexualidad, trabajo, relaciones sociales, oración... La aplicación del descanso sabático ponía ritmo a la semana. La jornada seguía el ritmo de la oración repetida del *Sema.* Finalmente, la limosna y las obras de misericordia (visita a los enfermos...) eran consideradas, junto con la oración, como los deberes más importantes que cumplir.

El niño varón era educado muy pronto en el respeto de la ley por su padre. La mujer estaba dispensada de todas las obligaciones que tenían lugar a una hora o en una fecha fija: recitación del *Sema,* oficio del sábado en la sinagoga, fiestas de peregrinación; pero nada le impedía cumplir estas prácticas, si quería. Ella se ocupaba de la educación de las niñas. De este modo, la vida colectiva y la vida privada se veían inmersas en una densa red de prácticas prescritas a partir de la ley. El don de la ley representaba, a los ojos del creyente, el mejor regalo que Dios había hecho a los hombres, signo por excelencia de su benevolencia para con su pueblo.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduction à la Bible*, t. III. *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. 1. *Au seuil de l'ère chrétienne*. Paris 1976.

A. PARROT, *El templo de Jerusalén*. Garriga, Barcelona 1962.

J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1977.

A. PAUL, *Intertestamento* (CB 12). Verbo Divino, Estella 1978.

C. PERROT, *La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle:* La Maison-Dieu 126 (1976) 24-41.

5
Los partidos religiosos en tiempos de Jesús

La sociedad judía del siglo I contaba con tres grandes partidos religiosos cuyo origen se remontaba al siglo II a. C.: los fariseos, los saduceos y los esenios. Al lado de estos partidos tradicionales, Flavio Josefo menciona un partido nuevo, el de los revolucionarios. Aunque Josefo atribuye su paternidad a un tal Judas el Galileo, de comienzos de nuestra era, este partido de los revolucionarios no se organizó realmente hasta la segunda mitad del siglo I, después de la muerte de Jesús.

Las fuentes

Conocemos los partidos religiosos a través de cinco fuentes esenciales:

– *Flavio Josefo* [1]. Conocía bien estos partidos; en su juventud se dedicó a hacer un recorrido por los tres primeros y pudo escoger con pleno conocimiento de causa el de los fariseos *(Autobiografía,* II, 2). El cuarto partido, el de los revolucionarios, se vio obligado a conocerlo durante la guerra contra los romanos, donde ocupó un puesto de alto mando en el frente de Galilea. Los datos que nos ofrece Josefo han de someterse a la crítica. Su deseo de dar a comprender a los lectores griegos la situación le hace utilizar a menudo expresiones poco adecuadas a la realidad palestina, utilizando por ejemplo la palabra «filosofía» para designar a los partidos.

[1] FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades,* XVIII, 11-25; *Guerra,* II, 118-166.

– *Filón de Alejandría* [2]. Este filósofo judío alejandrino (20 a. C.-45 d. C.) dedica dos pasajes importantes a los esenios. El más conocido es el de *Quod omnis probus liber sit,* donde Filón describe el partido esenio al lado de la descripción de los otros sabios.

– *Los manuscritos del mar Muerto.* Su descubrimiento permite renovar considerablemente el conocimiento de la corriente esenia.

– *La literatura rabínica.* Después de la guerra contra Roma, el partido fariseo recogió numerosas tradiciones anteriores al año 70 que condujeron esencialmente a la producción de la Misná. Es ésta una fuente indispensable para el conocimiento del pensamiento fariseo del siglo I. También aquí se necesita un trabajo crítico para distinguir las tradiciones anteriores al año 70 de las otras más recientes.

– *El texto del Nuevo Testamento.* En él se habla a menudo de los saduceos y de los fariseos. También hay algunas alusiones a los revolucionarios y quizás incluso a los esenios [3].

Los saduceos [4]

Las fuentes de que dispone el historiador no les son muy favorables. La literatura rabínica posterior al año 70, de inspiración farisea, los ignora cuando no se pone a caricaturizarlos. Por su parte, el fariseo Josefo los presenta con unos rasgos que en parte han de ser verificados: «Los fariseos sienten afecto los unos por los otros y viven en buena armonía por el bien común. Al contrario, los saduceos tienen mal humor incluso entre ellos y sus relaciones con sus compatriotas están tan alejadas de la urbanidad como con los extranjeros» (*Guerra,* II, 166). Tampoco les favorece el retrato que se deduce de los evangelios; aparecen sobre todo como gente deseosa de tender trampas a Jesús; a lo largo de su proceso, representan un papel negativo.

Origen de los saduceos

Los saduceos eran los descendientes de la aristocracia esencialmente sacerdotal del período macabeo (siglo II a. C.). Se consideraban como los

[2] FILON, *Quod omnis probus liber sit,* 75-91; *Hypothetica,* XI, 1-18.

[3] «Todos los que tomen la espada, a espada morirán» (Mt 26, 52) puede ser una alusión a los revolucionarios; los eunucos por causa del reino de los cielos (Mt 19, 12) ¿tendrán relación con la práctica esenia del celibato? No es imposible, pero queda por probar.

[4] Sobre los saduceos, puede consultarse la presentación de R. LE DEAUT en *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament,* I. *Au seuil de l'ère chrétienne,* 140-142; A. PAUL, *Intertestamento,* 11s; el libro básico sigue siendo el de J. LE MOYNE, *Les sadducéens.* Paris 1972.

verdaderos representantes del sacerdocio, del linaje de Sadoc, el sacerdote de los tiempos de Salomón que recibió, en las visiones futuristas de Ezequiel, un verdadero papel de antepasado del sacerdocio (1 Re 2, 35; Ez 40, 46) [5].

Los saduceos permanecieron siempre fieles a la dinastía asmonea que surgió de las luchas macabeas contra los seléucidas. Organizados como grupo político-religioso desde Juan Hircano (135-104), tuvieron un papel efectivo en la dirección de los asuntos del país, apoyándose sobre todo en el sumo sacerdote. Perdieron influencia cuando los fariseos se vieron a su vez agasajados por el poder y equilibraron la balanza de las influencias saduceas al lado de la reina Alejandra (76-67 a. C.).

Los saduceos en tiempos de Jesús

En tiempos de Jesús, los saduceos formaban un grupo aristocrático de buena posición, reclutado ante todo entre los sacerdotes. Ejercían su autoridad en torno al templo y se mantenían mucho más alejados del pueblo que los fariseos. En el sanedrín, su autoridad no era absoluta, ya que también los fariseos tenían sus representantes en dicho consejo. Su importancia política seguía siendo real, aunque estaba muy limitada por la presencia del procurador romano. Realistas, utilizaban su peso moral para entenderse con Roma. Mantenían el statu quo. Una aventura política o militar contra Roma habría comprometido los beneficios sustanciales que sacaban de la situación.

Ideario de los saduceos

Los saduceos seguían el culto exclusivo a la Escritura sola y a su lectura literal. Negaban a los fariseos el valor que éstos concedían a las tradiciones de los padres dándoles el nombre de «ley oral». Para los saduceos no había más que una ley, la ley escrita [6]. Este apego conservador a la ley escrita sola explicaba su negación de algunas creencias y doctrinas admitidas en los ambientes populares sometidos a la influencia farisea. En efecto, ningún versículo de la ley (correspondiente a los cinco primeros libros de la biblia) venía a apoyar una creencia como la resurrección de los muertos; por eso rechazaban esta creencia (Mc 12, 18-27; Hch 23, 6s).

En su conflicto con los fariseos estaba en juego cierta visión de la sociedad y del poder. Los saduceos no veían con agrado la democratización de la enseñanza de la ley que promovían los fariseos y sus escribas. Esta democratización presentaba el inconveniente de habilitar a los laicos como responsa-

[5] La legitimidad sadocita fue reivindicada también por el grupo de Qumrán.

[6] Los cinco primeros libros de la biblia (Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio) son la ley escrita.

bles y de hacer perder su influencia a los sacerdotes que se encontraban reducidos al ejercicio del culto. Aunque poseían sus propios escribas encargados de hacer respetar la ley, los saduceos registraban como una pérdida de autoridad la introducción de las ideas fariseas que intentaban hacer conocer la ley a todos los individuos. Frente al pueblo, los saduceos se mostraban distantes y severos. Josefo se complace en presentar a los saduceos como conscientes de este problema y solucionándolo a su antojo cuando alguna responsabilidad los ponía en contacto directo con el pueblo: «Cuando han de ejercer alguna responsabilidad que no les gusta y por necesidad, conceden todo lo que dice el fariseo, por no hacerse insoportables a la gente» *(Antigüedades,* XVIII, 17).

Los fariseos

La palabra fariseo proviene del griego *pharisaioi,* que traduce el arameo *perishayya,* correspondiente al hebreo *perushim* [7]. Significa «separado», expresión que tomó probablemente varios sentidos a lo largo de la historia del partido fariseo; en efecto, puede uno estar separado de los demás por preocupación de pureza ritual o bien por herejía. En este último caso, habrían sido los adversarios de los fariseos los que utilizaron esta palabra.

Origen de los fariseos

Su origen se remonta al período macabeo. Sus antepasados fueron seguramente aquel grupo de *hasidim* (los piadosos) que sostuvieron a Matatías en su sublevación contra los seléucidas (1 Mac 2, 42). Su celo por la ley era indefectible e impulsaba a algunos de ellos a preferir la muerte antes que dejar de cumplirla.

Cuando tomó el poder la dinastía asmonea, los fariseos manifestaron muy pronto su desacuerdo con la política de helenización que practicaba, más fuerte que aquella contra la que habían combatido los hasidim. Su conflicto más o menos larvado con los asmoneos los condujo a la oposición abierta bajo Alejandro Janeo. La mujer de Janeo, Alejandra, buscó de nuevo su apoyo.

[7] Sobre los fariseos, puede consultarse: R. LE DEAUT, *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament, I. Au seuil de l'ère chrétienne,* 134-139; A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús,* 67-68 (sobre los fariseos y los saduceos); A. MICHEL-J. LE MOYNE, *Pharisiens:* DBS VII, col. 1022-1115; E. SCHURER, *La historia del pueblo judío en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1985, II, 506-524; L. FINKELSTEIN, *The Pharisees: the Sociological Background of their Faith,* I-II. Philadelphia [3] 1962; E. E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs,* I-II. Jerusalem 1979.

Los saduceos según el fariseo Josefo

La descripción de los saduceos que hace Josefo debe aceptarse con cierto espíritu crítico. Josefo era fariseo; además, se dirigía a unos lectores paganos a cuya mentalidad tenía que adaptarse. Se observará que el rechazo de la inmortalidad recuerda el rechazo de la resurrección que mencionan los evangelios.

Los saduceos quitan todo poder a la fortuna y dicen que Dios ni hace mal ni tampoco lo ve. Dicen también que a los hombres les es propuesto el bien y el mal, y que cada uno toma y escoge lo que quiere, según su voluntad: niegan generalmente las honras y penas de las ánimas, y no les dan ni gloria ni tormentos. Los fariseos ámanse entre sí unos a otros, deséanse bien, y júntanse con amor, pero los saduceos difieren entre sí con costumbres muy fieras, no ven con buenos ojos a los extranjeros, antes son muy inhumanos con ellos.

Flavio Josefo, *Guerra*, II, 164-166

Los saduceos y la resurrección de los muertos

Se acercaron los saduceos a Jesús. Estos dicen que no hay resurrección, y le hicieron esta pregunta: «Maestro, Moisés escribió para nosotros: 'Si uno tiene un hermano que muere dejando una mujer, pero sin dejar hijos, que se case con la viuda y dé descendencia a su hermano' (Dt 25, 5-10). Había siete hermanos. El primero se casó y murió sin dejar descendencia. El segundo se casó con su mujer y murió sin dejar descendencia. Lo mismo el tercero. Y ninguno de los siete dejó descendencia. Después de todos ellos, murió también la mujer. En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos sera esposa, si los siete la tuvieron por mujer?».

Mc 12, 18-22.

De hecho, el papel propiamente político de los fariseos fue decreciendo a partir de esta fecha. Formaron varias ligas de pureza, centradas en el deseo de promover la santidad por medio del respeto a la ley. Este paso de la acción política directa a la piedad no les quitó toda su influencia [8] en la

[8] J. NEUSNER, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*. New Jersey 1973.

Las prácticas fariseas según el evangelio de Marcos

Escribiendo para cristianos procedentes del paganismo, Marcos les explica las costumbres de los fariseos:

> Los fariseos, como los demás judíos, no comen sin haberse lavado cuidadosamente las manos, por apego a la tradición de los antiguos; al volver del mercado, no comen sin haber hecho abluciones; y hay otras muchas prácticas tradicionales a las que están aferrados: lavado ritual de las copas, jarras y platos.
>
> Mc 7, 3-4.

población, que constituía una fuerza moral con la cual tenía que contar el poder político, fuera el que fuese. Además, eran numerosos. Josefo indica la cifra de 6.000 para el tiempo de Herodes.

Los fariseos en tiempos de Jesús

Los fariseos en tiempos de Jesús tenían contacto con el pueblo sencillo que se llamaba entonces «las gentes del país». A través de las sinagogas, intentaban que todos compartieran su afán de pureza y su amor a esa ley que Dios había dado a su pueblo. Apoyándose en sus escribas (o doctores de la ley), enseñaban a las gentes las reglas *(halakot)* que su tradición sacaba de la ley para las diversas circunstancias de la vida. La santidad para ellos no estaba solamente reservada a los sacerdotes, oficiantes del culto, sino que afectaba a todos. Por otra parte, no limitaban su atención únicamente a los miembros del pueblo elegido, sino que se preocupaban de los paganos. Según Mateo, Jesús reconocía su solicitud por recorrer los mares y los continentes a fin de ganar un prosélito (Mt 23, 15). La buena imagen que rodeaba a la religión judía entre la clase pagana culta no era sin duda extraña a este celo de los fariseos y a su ideal altamente religioso [9].

[9] Popea, la mujer de Nerón, era una simpatizante judía; Josefo fue presentado a ella por el bufón favorito del emperador, Alituros, que era judío (JOSEFO, *Autobiografía*, III, 16). Los Hechos de los apóstoles hablan de mujeres paganas y de hombres favorables a la religión judía: «mujeres griegas de elevada alcurnia y algunos hombres» asistían a la sinagoga de Berea; se convirtieron a Jesús (Hch 17, 12).

Los fariseos después de Jesús

En su conjunto, los fariseos fueron ciertamente desfavorables a un conflicto armado con Roma, pero después de explotar la guerra, algunos de ellos tomaron las armas, sin compartir necesariamente el ideal de los extremistas revolucionarios. El fariseo Josefo, por citarlo sólo a él, participó en la lucha armada contra Roma y defendió la ciudad fortificada de Jotapata.

Después de la guerra, el judaísmo sobrevivió gracias al partido de los fariseos. Uno de sus doctores, Yohanan ben Zakay, dejó Jerusalén durante el asedio (según se dice, en un ataúd) y obtuvo de Tito permiso para fundar una academia en Yamnia, cerca de Cesarea. Fue el punto de partida de una reflexión que ayudó al judaísmo a superar la crisis suscitada por la caída de Jerusalén, la destrucción del templo y la pérdida de toda existencia política. La fundación de academias rabínicas en Palestina y en Babilonia, el trabajo de recoger las tradiciones antiguas y su comentario, condujeron al nacimiento del Talmud y fueron decisivos para el desarrollo del judaísmo.

La doctrina de los fariseos

Los doctores fariseos concedían a la tradición oral una autoridad igual a la ley escrita. Este punto los diferenciaba radicalmente de los saduceos, defensores de la sola ley escrita. Las tradiciones orales que los fariseos se transmitían de generación en generación y que completaban la ley escrita adquirieron tal importancia que llegaron a llamarse «ley oral», poco después de la época de redacción de la Misná. Esta designación se extenderá más tarde al comentario de la Misná, la Gemara, y finalmente al conjunto del Talmud. La ley oral y la ley escrita fueron consideradas como reveladas las dos a Moisés en el Sinaí.

Esta sacralización de la tradición permitía a los fariseos resolver la cuestión de la actualización de la antigua ley mosaica, dejando amplio espacio a la interpretación. Aunque proponían interpretaciones nuevas mediante el recurso de la tradición, los fariseos respetaban la autoridad insuperable de Moisés, ya que también esta tradición, según ellos, venía de él.

La importancia concedida a la tradición oral se encontraba en el centro de la mayor parte de los conflictos que tenían que sostener los fariseos. Con los saduceos, la disputa recaía sobre este punto y la lucha en torno a ciertas creencias concretas como la resurrección de los muertos, su retribución y la inmortalidad individual se derivaba de aquí. En el plano de las instituciones, la valoración de la tradición oral concedía autoridad a sus transmisores; no estaban engañados los saduceos: al referirse continuamente a la cadena de la tradición y sin hablar nunca en su propio nombre, los escribas fariseos goza-

Las sentencias de los padres

En su sección cuarta, la Misná (comienzos del siglo III) enuncia las sentencias de los padres. Se observará la importancia que se le concede a la cadena de transmisión, y la fórmula: «Fulano recibió (la Torá = la ley) de Mengano». También se pueden comparar algunas de estas sentencias con las críticas a los fariseos enunciadas en Mt 23.

Moisés recibió la Torá en el Sinaí y se la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, éstos a los profetas, éstos a los hombres de la gran sinagoga, éstos pronunciaron tres sentencias: sed circunspectos en la justicia, formad muchos discípulos y dejad una línea para la Torá.

(...) Antígono de Soko recibió de Simeón el justo; decía: «No seáis como esclavos que sirven a su dueño con tal de recibir una recompensa, sino sed como esclavos que sirven a su amo con la condición de no recibir recompensa, y que el temor del cielo esté sobre vosotros».

(...) José ben Yohanan de Jerusalén decía: «Que tu casa esté abierta de par en par, que los pobres sean los huéspedes de tu casa, y no hables demasiado con las mujeres».

(...) Semaya y Abtalión recibieron de Yehuda ben Tabay y de Simeón ben Setá. El primero decía: «Ama el trabajo y detesta hacer de amo y no busques relaciones con los que gobiernan». Abtalión decía: «Vosotros, sabios, atended a vuestras sentencias, para que no seáis condenados al destierro...».

(...) Hillel y Sammay recibieron de los anteriores *(Hillel y Sammay vivieron en tiempos de Herodes el Grande).* Hillel decía: «Sé de los discípulos de Aarón que amaba la paz; busca la paz, ama a las criaturas y llévalas a la Torá». También decía: «El que prodiga su nombre, lo pierde; no crecer es empobrecer; el que no aprende es digno de muerte; el que busca un provecho en la Torá, se pierde (...)». Sammay decía: «Haz del estudio de la Torá una ocupación normal; habla poco y haz mucho, pon a todos buena cara».

(...) Rabí Tarfón decía: «El día es breve y la necesidad grande; los obreros son perezosos, aunque el salario sea amplio y el propietario exigente».

Aboth, I, 1s

ban de gran autoridad entre el pueblo. Con Jesús, el conflicto surgió igualmente sobre la tradición oral, al menos en parte [10].

La tradición oral otorgaba a los fariseos una capacidad de adaptación y de apertura que no poseían los saduceos. La creencia en la resurrección había sido ya en el siglo II a. C. la manifestación de una fe no fijada, capaz de asentar, en nombre del Dios de los Padres, una idea que éstos no habían tenido. En el siglo I a. C., los fariseos tenían un cierto sentido de universalidad y de apertura a las naciones; sabían fiarse de la providencia, aun conscientes de que la iniciativa personal y la práctica asidua de la ley constituían el verdadero medio de hacer llegar el reino de Dios.

Los esenios [11]

Su origen

El origen de los esenios se remonta también al período de las guerras macabeas y sus antepasados tienen que buscarse entre los *hasidim* de los que ya hablamos a propósito de los fariseos. El nombre de esenios puede provenir del arameo *hassaya,* que significa piadosos. La rama esenia se distingue de la rama farisea por el hecho de que los primeros se mantuvieron más alejados de los asuntos políticos que los segundos; se preocupaban ante todo de formar comunidades donde pudiera desarrollarse su estilo de vida conforme con las normas de pureza que se habían trazado. Los esenios pasaban más desapercibidos que los fariseos en las plazas y en la vida pública, a pesar de que vivían también en las ciudades y aldeas: «No viven en una ciudad concreta, dice Josefo, sino que se juntan en grupos en cualquier sitio» [12].

Los esenios según Josefo y Filón de Alejandría

Conocemos a los esenios por Josefo, Filón de Alejandría (hacia el 20 a. C. - 45 d. C.) y un poco por Plinio el Viejo [13]. Eran más de 4.000. Joseto, que nos da este dato *(Antiguedades,* XVIII, 20), trató con ellos en su juven-

[10] Véase p. 141.

[11] Sobre los esenios, cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esseniens découverts près de la Mer Morte* Paris 1968; J POUILLY, *Los manuscritos del Mar Muerto y la Comunidad de Qumran* (Documentos en torno a la biblia, 2) Verbo Divino, Estella ²1986; *Qoumrân·* DBS IX, 737-1014

[12] FLAVIO JOSEFO, *Guerra,* II, 124

[13] PLINIO, *Historia natural,* V, 17, 14

Los esenios según Plinio el Viejo

Al oeste (del mar Muerto), los esenios se apartan de la orilla por toda la distancia en que es insalubre. Es un pueblo único en su género y admirable en el mundo entero, mucho más que todos los otros. No tienen mujeres y han renunciado por completo al amor; no tienen dinero y sólo tienen la compañía de los palmerales. Cada día, este pueblo renace en igual número, gracias a todos los que llegan a él, porque llegan en gran número aquellos a los que conduce la vida, cansados de los caprichos del destino, para adoptar su forma de vivir. Así, durante millares de siglos, cosa increíble, subsiste un pueblo eterno en donde, sin embargo, no nace nadie; su fecundidad viene del hecho de que los otros se arrepienten de su vida pasada.

Plinio el Viejo, *Historia natural*, V, 17, 4.

Virtudes de los esenios

(Los esenios) son excelentes personas, entregados por completo a las tareas del campo. Si se les compara con los demás adeptos a la virtud, hay que admirar en ellos una práctica de la justicia que no se encuentra en ningún otro griego ni bárbaro, ni siquiera por poco tiempo, pero que aparece en ellos desde una época muy remota sin que haya constituido nunca un problema: ponen sus bienes en común y el rico no disfruta de su fortuna por encima de aquel que no tiene absolutamente nada...

Además, no toman esposas ni adquieren esclavos; en efecto, opinan que esto constituiría una injusticia y sería fuente de discordias. Así, pues, viven en común y cumplen los unos con los otros los oficios de siervo.

Flavio Josefo, *Antiguedades*, XVIII, 1, 5,
en *Flavio Josefo*, 45.

tud, y traza de ellos un retrato elogioso, presentándolos como hombres excelentes, dedicados especialmente a la agricultura.

Los esenios formaban comunidades que les permitían una vida conforme a su ideal. La jornada transcurría tranquilamente, bajo el ritmo de las oraciones y del trabajo en el campo. Tomaban en común las comidas de la mañana y de la tarde, después de ponerse todos una ropa de lino y de haberse bañado en agua fría. La comida constituía un rito: bendición de los alimentos por el sacerdote, acción de gracias al final. Los esenios se contentaban con un trozo de pan y un solo plato servido en un tazón por el cocinero.

El silencio que reinaba en las comunidades le sorprende a Josefo: sólo una persona hablaba a la vez; ningún grito turbaba el ambiente. Para mantener esta existencia, se necesitaba una regla estricta. Cualquier falta grave a la disciplina provocaba la exclusión definitiva de la orden, tras la decisión del consejo.

La entrada en comunidad se hacía por grados. El postulante tenía que realizar su prueba durante un año. Luego se le admitía a seguir la regla más de cerca y tenía derecho a «aguas más limpias para las abluciones» (*Guerra*, II, 138). Pero todavía no se integraba en la comunidad; para ello había de esperar todavía dos años.

La vida comunitaria incluía la distribución de bienes. No existía el comercio entre los miembros de la comunidad, sino que era sustituido por el libre intercambio. Un esenio de paso por otra comunidad distinta de la suya se veía automáticamente acogido. Los esenios ayudaban a los necesitados, pero no podían hacer regalos a sus parientes sin autorización.

El vestido consistía en un taparrabos y en una túnica blanca ceñida por una cuerda. Esta túnica simbolizaba la pureza que preocupaba constantemente al esenio. La división en cuatro grupos permitía, dentro de la comunidad, realizar un progreso hacia una pureza cada vez mayor. Este progreso se hacía en función de la antigüedad. Si un joven esenio llegaba a tocar a un anciano, éste tenía que tomar un baño «como si lo hubiera tocado un pagano» (*Guerra*, II, 150).

La vida en común de los esenios

No hay ninguna casa que sea propiedad de una persona en particular, ninguna que no sea de hecho la casa de todos; pues, aparte de que viven juntos en cofradías, su morada está abierta también a los visitantes llegados de fuera, animados del mismo ideal. En segundo lugar, sólo hay una bolsa común a todos y los gastos son comunes; son comunes los vestidos y comunes los alimentos. En efecto, han adoptado la práctica de las comidas en común. Este uso del mismo techo, del mismo género de vida y de la misma mesa no se encuentra realmente practicado mejor en ninguna otra parte. Y no sin razón, porque todo cuanto reciben como salario por su trabajo de cada día, no lo guardan para sí, sino que lo ponen en común, para que esté a disposición de todos los que quieran usar de él.

Filón, *Quod omnis proous*, 85-86

La exclusión de la comunidad

A los que hallan en pecado, échanlos (los esenios) de la compañía; y al que es condenado muchas veces, lo hacen morir de muerte miserable; los que están obligados a estos juramentos y ordenanzas no pueden recibir de alguno otro comer ni beber, pero sí comen como bestias las hierbas crudas, de tal manera que se les vienen a adelgazar tanto sus miembros con el hambre, que vienen finalmente a morir; por lo cual, teniendo muchas veces compasión de muchos, los recibieron ya estando en lo último de su vida, creyendo y juzgando que bastaba la pena recibida por los delitos y pecados cometidos, pues los había llevado a la muerte.

Flavio Josefo, *Guerra*, II, 143-144, en *Flavio Josefo*, 151.

Los esenios y los sacrificios

Envían ofrendas al templo, pero no hacen allí sacrificios, ya que son diferentes las purificaciones que suelen practicar; por eso se abstienen de entrar en el recinto común y realizan sus sacrificios entre ellos.

Flavio Josefo, *Antiguedades*, XVIII, 1, 5, en *Flavio Josefo*, 45.

Esta misma preocupación por la pureza llevaba a los esenios a ser célibes. Intentaban dominar sus pasiones y protegerse de la «desvergüenza» de las mujeres, de las que se decía que ninguna de ellas sabía entregarse a un hombre de por vida *(Guerra,* II, 120-121). Pero adoptaban a los hijos de otros.

Había algunos esenios casados. Se trataba, según Josefo, de otro grupo, muy parecido al primero excepto en la cuestión del matrimonio. Este segundo grupo consideraba útil y necesario procrear para asegurar la supervivencia de la sociedad. Se tomaba a la mujer por algún tiempo; después de haber tenido tres partos, ésta era considerada como fecunda y podía casarse *(Guerra*, II, 160-161).

La doctrina de los esenios

Los esenios se ocupaban de medicina a través de las plantas y de las piedras, leían asiduamente a los antiguos, predecían el porvenir y se comprometían a no comunicar nada de sus libros. Concedían gran importancia al hecho de que Dios dirige el curso de las cosas y demostraban una gran

sumisión a su voluntad. Esta creencia les dotaba de una gran capacidad de resistencia frente a quienes les criticaban o perseguían. Creían en la inmortalidad, pero más aún en el valor de una muerte gloriosa que no dejaría de alcanzar una recompensa en la otra vida.

La comunidad de Qumrán según los manuscritos del mar Muerto

Desde 1947, se ha proyectado una luz nueva sobre los esenios. El monasterio de Qumrán, cuyas ruinas fueron exploradas sistemáticamente después del descubrimiento de unos manuscritos, daba cobijo a una comunidad esenia importante (hasta 200 personas), situada al noroeste del mar Muerto.

El hecho de que los habitantes de Qumrán eran esenios está sin embargo por demostrar. En efecto, nunca los designa así su literatura. No obstante, un número impresionante de concordancias entre la arqueología de esas excavaciones y el estudio de los manuscritos por una parte y lo que sabemos de los esenios por Josefo, Filón y Plinio por otra, invita a ver en los sectarios de Qumrán un grupo esenio, el más importante sin duda del movimiento.

Origen e historia

Los sectarios de Qumrán se designan en su literatura de muchas maneras: «la comunidad», «la nueva alianza», «los elegidos», «los santos», «los hijos de Sadoc», etc... Esta última designación se refiere a su origen. Hemos visto que los saduceos descendían de la aristocracia y del sacerdocio en la época en que tuvieron lugar las guerras macabeas. El nacimiento de la secta de Qumrán se sitúa por este mismo período. Mientras que los saduceos aceptaron el helenismo traído por la dinastía asmonea, un grupo de sacerdotes se separaron de ella; nació así, a orillas del mar Muerto, una comunidad de predominio sacerdotal.

La ruptura se realizó sin duda bajo el pontificado del hermano de Judas Macabeo, Jonatán, nombrado sumo sacerdote en el 152 por Alejandro Balas. El Doctor de justicia, organizador de la secta, le dio su orientación. La comunidad vivió en Qumrán de forma ininterrumpida hasta el año 31 a. C., fecha en la que un incendio destruyó sus edificios, después de un terremoto. A comienzos de la era cristiana, hubo una nueva ocupación del lugar por una comunidad claramente anti-romana. Los habitantes no sobrevivieron a la guerra contra Roma; fueron asesinados el año 68.

Entrada en la comunidad de Qumrán

Este texto, sacado de la Regla de la comunidad, muestra la agregación progresiva a la misma. El que empezaba, iba teniendo derecho poco a poco a los ritos de purificación legal y a la comida ritual en la comunidad. También la distribución de bienes era progresiva (cf. Hch 4, 32; 5, 11).

Y a todo hombre de Israel que sea voluntario para agregarse al consejo de la comunidad, el prefecto que está al frente de los rabbim lo examinará sobre la sinceridad de su juicio y de sus obras. Si es apto para ser formado, lo hará entrar en la alianza, para que se vuelva hacia la verdad y se aparte de toda iniquidad. Lo instruirá en todas las reglas de la comunidad.

Tras su ingreso, que acuda ante los rabbim y todos serán consultados sobre su caso. Luego, según la suerte que le haya tocado según la decisión de los rabbim, será admitido o rechazado. Y si es admitido en el consejo de la comunidad, no tocará la purificación de los rabbim hasta que lo hayan examinado sobre su espíritu y sus obras, al final de un año completo. Además, que no mezcle (sus bienes) con la posesión de los rabbim. Cuando haya pasado un año dentro de la comunidad, los rabbim deliberarán sobre su caso, sobre la sinceridad de su juicio y sus obras relativas a la ley. Y si la suerte se decide en su favor, será instruido en la intimidad de la comunidad...

Harán constar también sus bienes y los frutos de su trabajo por medio del intendente de las rentas de los rabbim y los inscribirán en el registro de cuentas por su propia mano, pero no se les gastará en beneficio de los rabbim. Que no se acerque al banquete de los rabbim hasta que haya cumplido un segundo año en medio de los hombres de la comunidad.

Regla de la comunidad, 1 QS VI, 13-21, citado en J. Pouilly, *Los manuscritos del mar Muerto y la Comunidad de Qumrán* (Documentos en torno a la biblia, 2) Verbo Divino, Estella ^{2} 1986, 21-22

La vida en la comunidad

La vida comunitaria es muy parecida a la que antes hemos descrito: oración, trabajo, lectura de los libros sagrados y de las reglas de la comunidad, comidas comunitarias. Había un postulantado y un noviciado antes de entrar. Regía una disciplina estricta; se preveían castigos para cualquier falta a la regla. Una falta grave acarreaba la exclusión. La oración se hacía sobre todo por la mañana y al atardecer. También se consagraba una tercera parte de la noche a velar en común.

La comida constituía el tiempo fuerte de la vida litúrgica. Sólo se participaba de ella después del noviciado (1 QS VI, 20b-21). Se exigía un estado de pureza ritual perfecta. Los sacerdotes, uno por cada diez personas, eran los encargados de presidirla. La comida era de hecho una verdadera sustitución de los banquetes rituales que celebraban los sacerdotes en el templo de Jerusalén. Convencidos de la impiedad de los sacerdotes del templo, los miembros de la comunidad ofrecían así la verdadera alabanza a Dios, preocupados por una pureza ritual irreprochable.

La crítica del templo

Jurídicamente no se discutía el templo de Jerusalén, pero la presencia en él de un sacerdocio impío lo hacía de momento inadecuado para ofrecer el sacrificio agradable a Dios. Aunque esperaban firmemente poder renovar la liturgia debida en un templo finalmente purificado, los qumranitas hacían de su comunidad el lugar donde se ofrecía el verdadero sacrificio. Cada uno de sus miembros, sacerdote o laico, intentaba desempeñar una función propiamente sacerdotal. Desde un rincón del desierto, los qumranitas no ofrecían sacrificios de animales. Su situación los llevaba a desarrollar la idea de que la ofrenda de los labios agradaba más a Dios que la carne de los holocaustos [14].

– *La fiesta de la alianza*

Se celebraba con solemnidad la fiesta de pentecostés. Era la fiesta de la entrada en la alianza. Sólo quienes seguían las reglas dadas por el Doctor de justicia vivían efectivamente en la alianza. Los judíos de Jerusalén y sus sacerdotes, aunque observasen los mandamientos de Moisés, no entraban realmente en la alianza [15]. Los novicios hacían de verdad su entrada en la alianza con ocasión de esta fiesta. Así se integraban a la comunidad santa, separada del resto de los mortales. Las frecuentes abluciones que acompañaban la jornada los llevaban a un estado de pureza ritual necesaria para cumplir la voluntad de Dios.

– *Las creencias de los qumranitas*

Los manuscritos del mar Muerto nos permiten llegar a un conocimiento preciso de las doctrinas y creencias de la comunidad. Dios es el dueño de todo. Creó al hombre y fijó su destino: «Del Dios de los conocimientos

[14] 1 QS IX, 4; véase J. POUILLY, *o. c*, 33.

[15] A JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le judaisme aux abords de l'ère chrétienne* Paris 1963, 211

(proviene) todo cuanto hay y habrá, y antes de que existieran les fijó su destino, y cuando existen siguen las normas de su plan glorioso cumpliendo sus tareas, sin cambiar en nada» [16]. Dios ha puesto en el hombre dos espíritus, que ha creado, y que se manifiestan en el hombre tanto por el bien como por el mal. El miembro de la comunidad intenta vivir según el espíritu del bien y de la verdad y deshacerse del espíritu de la perversidad.

Se espera la visita de Dios, que por otra parte no tiene que relacionarse obligatoriamente con el final de los tiempos. Durante esta visita, Dios juzgará del espíritu de cada uno y «hará caer la suerte para todos los hombres según el espíritu que hay en ellos en el momento de la visita» (1 QS IV, 26).

Si la resurrección de los cuerpos casi no reviste ninguna importancia en Qumrán, en algunos textos se vislumbra la esperanza de una purificación que conduzca al hombre, impregnado por completo del espíritu de santidad, a una vida con Dios. El vocabulario de Qumrán es mucho más el de la separación por la santidad y el de la purificación que el de la resurrección. En el tiempo de su visita, Dios juzgará y destruirá a todos los impíos. Se establecerá un reino nuevo. Belial, el ángel de las tinieblas, será aniquilado con todos sus satélites. Los hijos de la luz estarán para siempre con Dios.

El mesianismo presenta una forma evolutiva a lo largo de la historia de la comunidad. En un texto de la Regla se habla de la venida del profeta y de los mesías de Aarón y de Israel (1 QS IX, 10b-11). El profeta, que recuerda al personaje mencionado en varios pasajes del Nuevo Testamento (Jn 1, 21...), desempeña un papel de precursor. El mesías de Aarón es de linaje sacerdotal, mientras que el mesías de Israel es más bien un mesías terreno real. Esta esperanza en un doble mesías no se remonta seguramente más allá de finales del siglo II [17]; está en consonancia con la época en que Alejandro Janeo (103-76) totalizaba los poderes de sumo sacerdote y de rey. Manifiesta hasta qué punto la comunidad de Qumrán aspiraba entonces a la separación de poderes. Cuando se llevó a cabo esta separación, después de Janeo, el bimesianismo no tenía ya razón de ser. Se expresó entonces la esperanza de ver venir a un solo mesías, mesías de Aarón y de Israel, personaje único de linaje sacerdotal. Una constante de la esperanza mesiánica en Qumrán sigue siendo, de todas formas, la prioridad que se le da a la dimensión sacerdotal [18].

---

[16] 1 QS III, 15.

[17] Este pasaje falta en un manuscrito más antiguo de la *Regla* (4 QS^e).

[18] La espera de un mesías único aparece en el *Documento de Damasco*, por ejemplo CD XII, 23b-XIII, 1. Sobre la espera de un mesías davídico en la época herodiana, en un período más nacionalista y laico, cf. A. CAQUOT, *Le messianisme qoumrânien*, en *Qoumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (ed. M. Delcor). Paris-Gembloux 1978, 231-247.

La interpretación de la Escritura: el «peser» (comentario)

Una de las grandes actividades de los qumranitas era la lectura de la Escritura. No se la leía como un texto pasado, sino como un texto capaz de iluminar el presente. Dios se lo había dicho todo a Moisés y a los profetas encargados de hacer aparecer las riquezas de las leyes mosaicas. Pero las palabras transmitidas por Moisés no dispensaban de una interpretación. Los sectarios de Qumrán pensaban haber recibido el verdadero espíritu de interpretación, bajo la guía del Doctor de justicia, a quien Dios le había dado a conocer «todos los secretos de las palabras de sus siervos los profetas» [19]. Por esta actividad de interpretación, se hacían claras las cosas ocultas de las Escrituras.

Los manuscritos del mar Muerto nos dan ejemplos de la interpretación de la Escritura. Son los *pesarim* (la palabra *peser* indica comentario o «interpretación»). El peser mejor conservado es el del profeta Habacuc. Cada versículo recibe una interpretación adoptando su sentido definitivo en función de la situación que se vivía en Qumrán. Algunas exégesis del Nuevo Testamento, por ejemplo la oración de los apóstoles en Hch 4, 25-28, se parecen a la práctica del *peser*.

El partido de los revolucionarios

El dossier relativo a los revolucionarios en tiempos de Jesús no es de los más fáciles de componer cuando se quiere evitar todo simplismo [20]. En cualquier caso, hay que contar con los siguientes elementos:

Una tradición de celo por la ley

Desde las luchas macabeas, existía una tradición de celo por la ley. Este celo podía inflamar de cólera a cualquier judío defensor de la ley y conducirlo a tomar la espada contra los extranjeros e incluso contra los judíos demasiado inclinados a tratar con ellos. Así es como Matatías mató a un judío que se disponía a sacrificar en el altar de Modín; así es como comenzó la sublevación macabea (1 Mac 2).

---

[19] *Peser de Habacuc*, II, 11-15.

[20] Véase una buena exposición de este tema en A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús*, 217s.

Esta tradición impregnó la época de Jesús y la de los primeros cristianos; estuvo presente en el momento de la guerra del 66 y de la sublevación de 132-135. Pero esto no significa que, en tiempos de Jesús, condujera a los comportamientos que adoptaron los judíos por los años 60. A comienzos del siglo I, Palestina gozaba de una paz global bastante generalizada, aun cuando existieran ciertos movimientos sediciosos bastante violentos. El celo por la ley podía estar presente en grupos deseosos de practicar la religión y alejados de toda acción política directa. Era el caso de los fariseos.

La ascensión progresiva del nacionalismo

Pueden señalarse varias etapas en la ascensión progresiva de la contestación política y de la lucha armada contra Roma:

a) El censo del año 6. Emprendido por Coponio y por Quirino, fue la ocasión de la sublevación de Judas el Galileo.

b) *La muerte del rey Agripa en el año 44.* Esa fecha supuso un giro importante. Judea, que durante algunos años había estado libre del régimen de los procuradores, se convirtió con la muerte de Agripa en provincia procuratoriana. Se sabe que en esta época cristalizaron las aspiraciones nacionalistas. Los procuradores, por otra parte, dieron no pocos pasos en falso y la agitación fue en aumento. Desembocó en la explosión de violencia del año 66.

c) *El comienzo de la guerra contra Roma.* En la primavera del año 66 llegó la rebelión armada. Participaron en ella varios grupos, a los que en general y demasiado globalmente se les da el nombre de zelotes. Tras la caída de Jerusalén que siguió a la resistencia última de los sicarios de Masada (año 74), Palestina se convirtió en provincia imperial separada de Siria, con la que estaba unida anteriormente. La legión X se asentó en Jerusalén.

d) *La sublevación de 132-135.* Bajo el emperador Adriano, tuvo lugar una segunda revuelta. Adriano intentaba reconstruir Jerusalén y ponerle el nombre de Aelia Capitolina; dio un decreto prohibiendo la circuncisión. El celo nacionalista provocó una sublevación. Al frente de ella se puso Simón bar Kosiba, apodado el hijo de la estrella (bar Kokeba). La falta de documentación nos impide medir con precisión la amplitud de la revuelta. Parece ser que bar Kosiba ocupó gran parte del país, tomó Jerusalén y murió durante la revuelta que, duramente reprimida, concluyó el año 135. Jerusalén pasó a ser una colonia romana, prohibida a cualquier judío.

Judas el Galileo

Como es sabido, Josefo presenta como instigador del partido revolucionario a Judas el Galileo, autor de la sublevación durante el censo. Ayudado por

Judas el Gaulanita (o el Galileo)

Judas el Gaulanita, un individuo de una ciudad llamada Gamala, se unió al fariseo Sadoc y emprendió una revuelta. Decían que el censo (de Quirino) llevaba a un resultado concreto: implicaba el derecho a hacerlos esclavos. Por eso llamaban al pueblo a volar en apoyo de la libertad. Si se presentaba la ocasión de vencer, aseguraban (los judíos), pondrían las bases de la prosperidad; y si les privaban de los bienes que les quedaban, obtendrían el honor y la gloria de haber obrado con magnanimidad. La divinidad no podría hacer otra cosa más que colaborar en el éxito de su proyecto y actuaría ciertamente en favor de ellos, con tal que, apasionados por los grandes hechos y firmes en su resolución, no dudaran en derramar la sangre necesaria para este fin

Flavio Josefo, *Antiguedades*, XVIII, 1, 1, en *Flavio Josefo*, 64s

el fariseo Sadoc, este gaulanita se opuso al sumo sacerdote que intentaba aplacar las protestas levantadas por el censo de bienes y de personas. Se echo al monte y arrastró con él a muchos partidarios.

Josefo tiene a Judas por responsable de la animosidad que el pueblo mostraría más tarde contra Roma. Judas y Sadoc, escribe, «plantaron las raíces de los males que más tarde sobrevinieron» *(Antigüedades,* XVIII). Después de morir, Judas siguió teniendo ciertamente partidarios que no cesaron de plantear esporádicamente la resistencia. El procurador Tiberio Alejandro (46?-48) crucificó a dos hermanos suyos. Otro hermano, Menajén, estuvo presente en la insurrección del año 66.

Los herederos de Judas

El amor a la libertad que tenía Judas le hacía rechazar a cualquier amo en la tierra: «Decía (a sus compatriotas) que era una vergüenza aceptar pagar tributo a Roma y soportar, después de Dios, a unos dueños mortales» (*Guerra,* II, 118). Este espíritu se encuentra en los sicarios, a los que algunos no vacilan en considerar como los herederos directos de Judas. En el capítulo XX de las *Antigüedades,* Josefo los describe de este modo: en tiempos del procurador Festo (60?-62), «los llamados sicarios –eran unos bandidos– se hicieron muy numerosos; utilizaban puñales cortos casi del mismo tamaño que los *acinaces* persas, pero curvos, como los que los romanos llaman *sica,* con los que esos bandidos mataban a mucha gente, y a los que deben su nombre. Mezclándose durante las fiestas con la gente, como hemos dicho anteriormente, entre los que afluían de todas partes a la ciudad para cumplir

con sus deberes religiosos, degollaban fácilmente a los que querían» [21]. El sumo sacerdote Jonatán murió bajo sus golpes. Eleazar ben Jair, que presidió el suicidio colectivo de Masada, era descendiente de Judas. Invitó a los residentes a morir antes que aceptar la esclavitud; el tema de la libertad política, ya presente en Judas, volvía así a aparecer en el último acto de aquella guerra del 66 (*Guerra,* VII, 23s).

Los grupos presentes en la guerra contra Roma

Durante la guerra del 66-70, se contaban al menos cinco grupos distintos de resistentes. Lograron, mal que bien, superar sus rivalidades para unirse contra los romanos. Estos cinco grupos eran los sicarios, con Eleazar como jefe; los partidarios de Juan de Gischala, un galileo de alto rango con el que tuvo que tratar Josefo durante su mando en el frente de Galilea; el grupo de Simón bar Gioras; los idumeos y finalmente los zelotes (*Guerra,* VII, 253s). Así, pues, la palabra zelote sólo se aplicaba a uno de los grupos resistentes, distinto de los sicarios. Por esta fecha, designaba a un grupo revolucionario organizado. Por el contrario, parece poco probable que en tiempos de Jesús existiera un grupo político-religioso fuertemente estructurado. Esta organización no debe ser anterior al año 44.

Jesús y los zelotes

Por tanto, el historiador se guardará bien de situar a Jesús en un clima de violencia y de revuelta generalizada, que Palestina no conoció hasta el año 66. Sin embargo, había ya entonces nacionalistas, como lo demuestra la sublevación de Judas. También había profetas que, por sus reivindicaciones de carácter más o menos «mesiánico», provocaban sublevaciones esporádicas [22]. El mismo Jesús fue condenado como sedicioso. Pero fue un error: él no era un revolucionario nacionalista.

La idea de que algunos de sus discípulos formaban parte de movimientos revolucionarios ha sido aceptada por algunos. Se habla de Judas, apodado el iscariote (relacionado con los «sicarios», por las mismas consonantes que coinciden en ambos nombres), de «Simón el zelote» y hasta de Pedro «Barjona» (que no significaría «hijo de Juan», sino «terrorista») [23]. Aun ad-

---

[21] FLAVIO JOSEFO, *Antiguedades,* XX, 185-187.

[22] Véase p. 109.

[23] O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo.* Studium, Madrid 1973, 20-21. Un buen resumen de A. PAUL puede verse en *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament, I. Au seuil de l'ère chrétienne,* 214-215. Una posición extrema está representada en el libro de S. G. F. BRANDON, *Jesus et les Zélotes* Paris 1975.

mitiendo esa hipótesis, queda por demostrar a qué tipo de comportamientos políticos y religiosos correspondían estas apelaciones en tiempos de Jesús. Hay que evitar aplicar a los años 20 la situación revolucionaria de los años 60. Por falta de documentación y por prudencia, el historiador ha de mantener que es totalmente gratuita la afirmación de que los discípulos eran revolucionarios armados.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Introduction à la Bible. Nouveau Testament, I. Au seuil de l'ère chrétienne, 131-164.

S. SCHURER, *La historia del pueblo judío en tiempos de Jesús.* Ed. dirigida por G. Vermes- F. Millar- M. Black. Cristiandad, Madrid 1985 (Fariseos y saduceos: II, 497-537; Esenios: II, 715-767; Sicarios y zelotes: II, 768-778).

A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús* (Fariseos y saduceos: 67-68; la resistencia nacionalista: 217s).

A. MICHEL-J. LE MOYNE, *Pharisiens:* DBS VII, 1022-1115.

J. LE MOYNE, *Les Sadducéens.* Paris 1972.

A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte.* Paris ^{3}1968.

Artículo *Qoumrân:* DBS XI, 737-1014.

La educación de Josefo. Su trato con Bannús

Mis grandes progresos en los estudios me granjearon una forma de memoria y de inteligencia superiores. Todavía estaba saliendo de la infancia, hacia los catorce años, cuando todos me felicitaban por mi amor al estudio, ya que continuamente los sumos sacerdotes y los notables de la ciudad venían a verme para aprender de mí algún que otro punto especial de nuestras leyes. Alrededor de los dieciséis años, quise tener experiencia de las diversas sectas de nuestra nación. Hay tres: la primera es la de los fariseos, la segunda, la de los saduceos, la tercera, la de los esenios; ya he hablado varias veces de ellas. A mi juicio, aprender así a conocerlas todas a fondo me permitiría escoger la mejor. A costa de una austera aplicación y de un considerable esfuerzo, pasé por las tres.

Y no me limité tan sólo a esta experiencia, sino que habiendo oído hablar de un tal Bannús que vivía en el desierto, contentándose para vestir con lo que le proporcionaban los árboles y para comer con lo que la tierra produce espontáneamente, usando frecuentes abluciones de día y de noche por amor a la pureza, me convertí en émulo suyo.

Flavio Josefo, *Autobiografía*, II, 9-11, en *Flavio Josefo*, 8-9

6
Juan bautista y Jesús

Jesús no era de familia sacerdotal. Tampoco era un seguidor de las ligas de pureza fariseas ni estudió en las escuelas de los rabinos. Tampoco tuvo contactos con los disidentes esenios que se habían retirado a orillas del mar Muerto. Sus raíces socio-religiosas tienen que buscarse en otra parte. Las numerosas menciones de Juan bautista en los evangelios nos ponen sobre la pista: hay que intentar situarlo a partir de los vínculos que mantuvo con Juan. La investigación histórica permite en la actualidad describir bien el fenómeno «bautista» en la sociedad del siglo I y reconstruir el itinerario particular que Jesús de Nazaret inauguró dentro de este fenómeno.

Los movimientos bautistas

De los tres grandes partidos religiosos del judaísmo anterior al año 70, fue el de los fariseos, bien implantado por medio de las sinagogas, en donde mejor se encuadró el pueblo ordinario. Pero esto no impidió la existencia de movimientos profundos, populares, una especie de «reveils» o «revivals» religiosos, que focalizaron un intenso deseo de salvación por parte del pueblo [1]. Tales fueron los movimientos bautistas, al margen de los grandes partidos, voluntariamente críticos de las instituciones tradicionales de salvación. En su seno es donde se situaron Juan el bautista y Jesús.

Los documentos

Fuertemente apoyado en los escribas dueños de la escritura, el partido fariseo ha dejado tras de sí una abundante literatura. No ocurrió lo mismo con los movimientos bautistas que, como los movimientos populares, se

[1] C. PERROT, *Jesús y la historia*. Cristiandad, Madrid 1982.

Los saltamontes según la Misná

Según la Misná, los saltamontes no son considerados como carne. Es probable que ocurriera lo mismo en tiempos de Juan bautista.

Ninguna carne ha de ser cocida en leche, excepto la carne de pescado y los saltamontes; y ninguna carne debe servirse a la mesa al mismo tiempo que el queso, excepto la carne de pescado y los saltamontes. Si un hombre ha hecho voto de abstenerse de carne, tiene derecho a comer pescado y saltamontes.

Hullin, 8, 1.

La muerte de Juan bautista según Josefo

Algunos judíos opinaron que el ejército de Herodes había sucumbido (alusión a una derrota de Antipas por los nabateos) por obra de Dios, que de esta forma –se trataba de una expiación muy justificada– vengaba la muerte de Juan apodado el bautista. Este era, en efecto, un hombre de bien que Herodes había hecho asesinar. Exhortaba a los judíos a practicar la virtud, a actuar con justicia unos con otros y con piedad para con Dios, para ir unidos a un bautismo. Porque así es seguramente como el bautismo resultaría agradable a Dios, si servía no ya para hacerse absolver de ciertos pecados, sino para purificar el cuerpo después de que el alma había quedado previamente purificada por la justicia. Como todos estos judíos se reunieran, sumamente exaltados al escuchar las palabras de Juan, Herodes tuvo miedo de que aquella fuerza de persuasión los incitase a una revuelta; todos parecían estar dispuestos a hacer cualquier cosa por consejo de aquel hombre. Por eso creyó preferible adelantarse a los acontecimientos y suprimirlo antes de que surgiese algún conflicto por parte de Juan, en vez de encontrarse él mismo en apuros si se produjera aquella revuelta y no pudiera ya hacer nada entonces. Víctima de las sospechas de Herodes, Juan fue enviado preso a la fortaleza de Maqueronte de la que antes hablé, y allí fue matado. Los judíos opinaban que el ejército había quedado destruido para vengarlo: Dios había querido castigar a Herodes.

Flavio Josefo, *Antiguedades*, XVIII, 116-119,
en *Flavio Josefo*, 50-51

preocupaban poco de formar escribas y de establecer una casta de «clérigos». Por tanto, la documentación está esparcida y es escasa, pero tenemos algunos fragmentos suficientes que nos permiten describir, al menos a grandes

rasgos, el fenómeno bautista del siglo I; hay que indicar que la mayor parte de la documentación procede, de hecho, del Nuevo Testamento. Las demás fuentes pueden reducirse a tres:

– En su *Autobiografía,* Flavio Josefo narra cómo, entre los 16 y los 19 años, fue recorriendo los partidos saduceo, fariseo y esenio. No se contentó con ello, sino que quiso ser discípulo de un tal Bannús: «Habiendo oído hablar de un tal Bannús que vivía en el desierto y que se contentaba para vestir con lo que le ofrecían los árboles y para comer con lo que la tierra produce espontáneamente, y usaba frecuentes abluciones de agua fría de día y de noche, preocupado por la pureza, me convertí en émulo suyo» *(Autobiografía,* II, 11). Josefo permaneció a su lado tres años.

Nos gustaría conocer mejor algunos puntos relativos a este ermitaño, pero Josefo se muestra desgraciadamente muy conciso. ¿Cómo consideraba Bannús las abluciones? ¿Eran para él simples ritos de purificación, como parece sugerir Josefo? Es probable. En ese caso, se relacionaban en su significado con las abluciones de los fariseos y de los esenios. Por el contrario, se alejaban del rito del agua que practicaba Juan el bautista y que no tenía nada que ver con una ablución ritual (por otra parte, el Jordán donde «bautizaba» era un agua no apta para las abluciones rituales, porque era impura). No obstante, hay que señalar el parecido con Juan en lo que se refiere al vestido y al alimento. Bannús se contentaba con comer los productos naturales de la tierra; Juan se alimentaba de miel silvestre y de saltamontes (Mc 1, 6). Ninguno de los dos comía carne, ya que los saltamontes no eran considerados como carne.

– En las *Antigüedades,* Josefo dedica un pasaje bastante largo a la muerte de Juan bautista. Las explicaciones difieren sensiblemente de las que exponen los evangelios (Mc 6, 17-29 par.). Mientras que en los evangelios Herodes hizo morir a Juan por consideraciones esencialmente familiares, Josefo insiste en el aspecto político de esa muerte: Herodes tenía miedo de que los judíos se reunieran alrededor de Juan para fomentar una revuelta. Sobre la cuestión bautista, se advertirá:

a) el vínculo tan estrecho entre la práctica de un bautismo y la persona del bautizante, ya que Juan, dice Josefo, era designado por su función: «Juan llamado el bautizador»;

b) la unidad creada en torno al rito del bautismo; se trataba de ir «todos juntos» al bautismo;

c) la importancia de la conversión del corazón; el bautismo de Juan era agradable a Dios si servía, no para hacerse perdonar ciertas «faltas» rituales, como hacían los ritos de ablución fariseos o esenios, sino para purificar los cuerpos después de haber purificado el alma por la justicia.

Los «inmersores de la mañana»

La Tosefta Yadaim *evoca a los «inmersores» o bautistas de la mañana discutiendo con los fariseos. La* Tosefta Yadaim *es un tratado que recoge las tradiciones que no fueron consignadas en la Misná.*

Los bautistas de la mañana decían: «Fariseos, os acusamos de invocar el nombre (divino) por la mañana, sin haberos bañado». Y los fariseos respondían: «Bautistas de la mañana, os acusamos de pronunciar el nombre con labios impuros».

T. Yadaim, 2, 20: citado en C. Perrot, *Jesús y la historia,* 113.

Abrahán sacado de una roca

El libro de las Antiguedades bíblicas *del Pseudo-Filón fue escrito probablemente por un escriba de resabios farisaicos del siglo I. Al narrar la historia sagrada desde Adán hasta Saúl, desea conservar las tradiciones haggádicas (es decir, hechas para edificar) en que se inspiraban los que tenían las homilías de las sinagogas. Puede relacionarse este texto con la frase de Juan bautista: «Dios puede suscitar hijos de Abrahán de estas piedras» (Mt 3, 9).*

Josué se levantó temprano, reunió a todo el pueblo y les dijo: «Así habla el Señor: De una única roca saqué a vuestro padre. Y al partirse esa roca, nacieron dos hombres, cuyos nombres son Abrahán y Nacor, y del hueco de ese lugar nacieron dos mujeres, cuyos nombres son Sara y Merca. Habitaron juntos al otro lado del río (...). Le dije (a Abrahán) en una visión: A tu descendencia daré este país. Y él me dijo: He aquí que me has dado una mujer, pero es estéril, ¿cómo voy a tener descendencia de mi roca sellada?».

Pseudo-Filón, *Libro de las Antigüedades bíblicas,* XXIII, 4-5; trad. J. Cazeaux [Sources Chrétiennes] París.

– *La literatura judía y cristiana* lleva huellas interesantes que señalan la presencia de «bautistas»; por ejemplo, aquellos «inmersores de la mañana» que señala la Tosefta Yadaim, en discusión con los fariseos sobre el valor del bautismo-inmersión que éstos no reconocían. Hegesipo y Epifanio conocían los «hemero-bautistas» o bautistas del día; Epifanio dice que practicaban un baño para lavarse y purificarse de toda falta [2]. Existieron diversos grupos de

[2] HEGESIPO, *Constituciones apostólicas;* EPIFANIO, *Panarion,* 19, 5, 6-7. Sobre todo esto, cf. C. PERROT, *o. c.,* 113.

«bautistas», que llevaron nombres diversos: nasaraioi, judíos, nazoreos, bautistas, sabeos, masboteos. Así, pues, el movimiento bautista aparecía como un fenómeno bastante difuso, representado por grupos variados. Nunca alcanzó la estructuración que tuvieron, por ejemplo, los partidos fariseo y saduceo. Sin embargo, dentro del movimiento bautista surgieron dos grupos más estructurados: el de Juan bautista y el de Jesús.

Juan el bautista

En torno a Juan vivía un grupo de discípulos (Jn 1, 35). Algunos se caracterizaban por haber recibido «el bautismo de Juan» (Hch 19, 3). Mientras vivió, Juan atrajo a mucha gente que acudía a recibir un bautismo para el perdón de los pecados (Lc 3, 3.7).

El simbolismo del desierto

Juan era hijo de un sacerdote. Por este título, no deja de sorprender su presencia en el desierto; era de esperar verlo en su casa, aguardando a ocupar el lugar de su padre como sacerdote en Jerusalén, ya que el cargo era hereditario. Pero la contestación del sacerdocio de Jerusalén, ya presente en Qumrán, había afectado también al hijo de Zacarías; por eso se fue al desierto, como los qumranitas, para vivir según unos principios totalmente distintos.

En el desierto, Juan encontró la radicalidad profética, la de un Elías a quien la elección de un vestido de piel parece evocar directamente (sobre todo Mt 3, 4 = 2 Re 1, 8). En el desierto, Dios había formado y probado a su pueblo. Volviendo al lugar de los comienzos, Juan tomaba el partido de aquel que podía recomenzar y recrear todas las cosas. Criticaba así el fixismo con que algunos judíos vivían la idea de la «elección de Israel por Dios». Para Juan, el hecho de pertenecer a la raza de Abrahán, a quien Dios le había hecho la promesa, no dispensaba ni mucho menos de una conversión radical. Dios podía «volver» sobre la elección de Israel, haciendo nacer hijos de Abrahán a partir de las piedras del desierto [3]. No bastaba con la elección; ésta no dispensaba a nadie de convertirse. Tal era el mensaje de Juan.

[3] En la sinagoga, después de la vocación de Abrahán, se leía Is 51, 1-2: «Mirad la roca de donde fuisteis tallados, la cantera de donde os extrajeron. Mirad a vuestro padre Abrahán»; cf. C. PERROT, *o. c.*, 123-124.

Los recaudadores y los militares ante Juan bautista

La gente preguntaba a Juan: «¿Qué hemos de hacer?». El les respondía: «Si uno tiene dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; si uno tiene para comer, que haga lo mismo». Vinieron también algunos recaudadores de impuestos a hacerse bautizar y le dijeron: «Maestro, ¿qué hay que hacer?». Les dijo: «No exijáis más que lo que está mandado». Algunos militares le preguntaban: «Y nosotros, ¿qué hemos de hacer?». Les respondió: «No hagáis daño a nadie, no molestéis a la gente y contentaos con vuestra paga».

Lc 3, 10-14.

Ablución y sacrificio por el pecado

En este texto del Levítico sobre el día de las expiaciones, vemos cómo la ablución permite la pureza ritual, que autoriza a ofrecer luego el sacrificio por el pecado.

Cuando haya enviado al macho cabrío al desierto, Aarón volverá a la tienda de la reunión, se quitará los vestidos de lino que se había puesto para entrar en el santuario, los dejará allí y se lavará el cuerpo con agua en un lugar consagrado. Luego tomará de nuevo sus vestidos y saldrá a ofrecer su holocausto y el del pueblo. Hará el rito de expiación por sí mismo y por el pueblo; hará quemar en el altar la grasa del sacrificio por el pecado.

Lv 16, 22-25.

La llamada a la conversión

Juan pedía esta verdadera conversión a todo el mundo. El no era el único en el judaísmo palestino del siglo I en poseer el sentido de un cierto universalismo. Como se ha visto, los fariseos se preocupaban de la salvación de los paganos, pero en Juan bautista, las diferencias socio-religiosas que mantenían los fariseos con su sistema de pureza parecían borrarse bajo el golpe de una llamada inmediata y universal a la conversión. Los que eran clasificados entre los paganos por los fariseos, los saduceos y más aún los esenios –por ejemplo, los publicanos y las prostitutas–, recibían de Juan la misma llamada inmediata y urgente a la conversion que los demás judíos (Mt 21, 31b-32; Lc 3, 12). Algunos extranjeros se acercaban también a Juan, y también ellos

eran llamados a la conversión. No se imponía ninguna condición, ni siquiera la circuncisión [4].

Ante la urgencia de la conversión, muy en la línea de la llamada de los profetas, todo el mundo se sentía unido bajo la misma bandera. Las categorías socio-religiosas, sabiamente mantenidas por el sistema de purificación ritual, se encontraban niveladas por la predicación de Juan. El rito del bautismo era su signo: bajaban juntos al agua del Jordán, sin preocuparse de que el vecino perteneciera o no a la categoría ritual de los pecadores públicos.

Las abluciones rituales

La práctica de las abluciones rituales está atestiguada en muchas religiones y en diversas épocas. Las conocía el judaísmo antiguo y les concedía un lugar importante. Entraban en la preparación de los sacerdotes para el servicio del altar, del sumo sacerdote para la ofrenda del sacrificio el día de la expiación (Lv 16, 24s); entraban igualmente en la vida de los israelitas en ciertos casos, como por ejemplo la purificación de un leproso (Lv 14, 2-9), la purificación de un contacto con un cadáver (Lv 11, 32), con un hombre impuro (Lv 15, 8) [5], etc.

Estas abluciones se integraban en un sistema de pureza ritual que presidía la distinción entre lo sagrado y lo profano. Permitían el acceso al terreno de lo sagrado, tanto entre los sacerdotes en su servicio del templo como entre los particulares en su pertenencia al pueblo santo. No afectaban como tales al aspecto moral de las cosas, que caía más bien bajo la gestión del sacrificio. El perdón de los pecados se obtenía por la ofrenda de los sacrificios por el pecado. La gran fiesta del día de las expiaciones *(Yom kippurim)* revestía, dentro de este marco, una importancia decisiva.

El bautismo de Juan

El gesto bautismal se distinguía de las abluciones rituales en varios puntos:

– en las abluciones rituales practicaba uno mismo el gesto de purificación; por el contrario, en el bautismo de Juan lo realizaba un bautizador. Se hablaba del «bautismo de Juan» como nunca se había hablado de las abluciones rituales, que pertenecían a todos y eran anónimas;

[4] Los soldados de Lc 3, 14 son oficiales romanos, o bien miembros de las tropas auxiliares reclutados por el ejército romano.

[5] Estos casos de contacto con animales o con hombres impuros pedían también un sacrificio por el pecado (Lv 5, 2-3)

– las abluciones rituales se repetían todas las veces que fuera necesario; el bautismo de Juan sólo se recibía una vez;

– en fin, el punto más importante, el bautismo de Juan iba unido a la confesión de los pecados, mientras que las abluciones no hacían más que reintegrar en el estado de pureza ritual que había hecho perder un contacto impuro (el trato con un pagano, el contacto con un cadáver, etc.). El evangelio de Marcos es muy claro en este punto: «La gente se hacía bautizar por él en el Jordán, confesando sus pecados» (Mc 1, 5). El gesto bautista pertenecía a un terreno en el que no entraban las abluciones rituales; invitaba a apartarse del pecado, afectaba al terreno moral, como atestiguan las consignas que daba el bautista a quienes acudían a él: «Si uno tiene dos túnicas, que dé una al que no tiene; si uno tiene de comer, que haga lo mismo» (Lc 3, 11 y 14).

Este bautismo «por el pecado» entraba de hecho en el terreno reservado a los sacrificios ofrecidos en el templo. Con Juan se instituía un rito que relativizaba y ponía en crisis el papel de los sacrificios para la obtención del perdón. Desde su desierto, aquel hijo de un sacerdote desplazaba los puntos de referencia de la religión; su rito relativizaba la institución que en Jerusalén estaba encargada de ofrecer el sacrificio por el pecado. Parece ser que esta contestación del templo iba unida al clima escatológico de la predicación del bautista. Ante el anuncio del fin, nada se sostiene; todo está sometido a la cólera de Dios. Sólo hay una urgencia: convertirse y sellar la petición de perdón con un gesto que arrincona en la insignificancia todo rito instituido, toda institución habilitada [6]. Al proclamar la llegada de la cólera de Dios, Juan abría un espacio en donde quedaban diluidas las instituciones y los ritos. El templo, el sacrificio, la pertenencia misma al pueblo escogido; todo esto quedaba relativizado.

La predicación del bautista enlazaba con una tradición muy profética para la que la cólera de Dios venía a pesar y a juzgar toda grandeza humana. Oseas gritaba que la misericordia y el conocimiento de Dios valían más que todos los sacrificios (Os 6, 6). Jeremías pronunció palabras terribles sobre el templo (Jr 7, 1-15). Pero Juan bautista radicalizaba esta tradición profética que recordaba la necesidad de disposiciones interiores para agradar a Dios. Practicando un rito vinculado a la confesión de los pecados, ponía en discusión la existencia misma del templo y de los sacrificios [7].

[6] Sobre la existencia de un bautismo de los prosélitos, que no suprimía la circuncisión, cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 332.

[7] Esta relativización y contestación del templo están atestiguadas en el siglo I por otros testimonios. Constituyeron uno de los puntos acusatorios en el proceso de Jesús. También se manifestaron en Esteban, en su violenta requisitoria de Hch 7 (cf. v. 48). Este judío helenista convertido a Jesús parece estar muy cerca de la contestación bautista en su relativización del templo.

La relativización de las separaciones

Para el fariseo, el saduceo o el esenio, la santidad llevaba obligatoriamente consigo la idea de separación. Se sentían claramente separados de los paganos. El contacto con ellos hacía perder el estado de pureza ritual; era preciso una ablución para encontrarla de nuevo. Los judíos prestaban una atención particular a estos problemas de pureza ritual cuando se acercaban las fiestas. Por eso no se atrevieron a entrar en casa del «pagano» Pilato cuando le llevaron a Jesús (Jn 18, 28).

Algunos judíos eran considerados como pecadores públicos: los fariseos y los saduceos evitaban escrupulosamente su contacto. Los publicanos y las prostitutas pertenecían a la categoría más baja en materia de pureza ritual. Pero la ley de separación llegaba incluso a imponerse dentro de los grandes partidos religiosos. Así, el partido de los fariseos explotaba en ligas de pureza cada vez más diversificadas. El sistema de pureza ritual llevaba a los grupos a dividirse en subgrupos deseosos de preservación y de aislamiento de los demás. Entre los esenios, como hemos visto, las comunidades se dividían en varias secciones; en Qumrán, el recién llegado no tenía derecho a los ritos de purificación de que gozaban los antiguos [8].

El bautismo que ofrecía Juan violaba esta separación. El rito que se practicaba en el Jordán reunía en vez de separar, como atestigua la simple observación de Josefo, según la cual Juan invitaba a los judíos a «ir juntos al bautismo». En vez de reintegrar a cada uno en su estado de santidad diferenciado, como hacían las abluciones, el gesto de Juan conducía a una agrupación de los bautizados en torno al profeta. Recibir el bautismo de Juan era sinónimo de hacerse discípulo suyo, lo mismo que más tarde recibir el bautismo de Jesús y hacerse discípulo suyo serían una sola y misma cosa.

La predicación de Juan bautista

Los datos sobre el contenido de la predicación de Juan proceden de Josefo y de los evangelios. No son tan abundantes como sería de desear, de forma que algunos aspectos siguen siendo imprecisos.

Para Josefo, Juan bautista era un «hombre de bien» que «exhortaba a los judíos a practicar la virtud, a actuar con justicia con los demás y con piedad para con Dios». ¡Datos muy generales! Escribiendo para lectores de cultura griega, Josefo utilizaba los esquemas de pensamiento que ellos podían comprender. En comparación con los evangelios, se advierte en Josefo la ausencia total de la dimensión escatológica de la predicación de Juan, que corres-

[8] Véase p. 75.

ponde ciertamente a lo que sabemos, por otra parte, del siglo I en Palestina; no ha sido añadida por los evangelistas, sino más bien omitida por Josefo en su afán de adaptación. Por encima del estilo propio de los evangelistas, se puede caracterizar la predicación del bautista con los elementos siguientes:

– *La proximidad del juicio de Dios*

Juan era un profeta de la urgencia y de la inminencia: «El reino de Dios está muy cerca» (Mt 3, 2). Para Juan, se aproximaba la cólera de Dios, que precedía al juicio final con el que Dios destruiría todo pecado. Nadie podría librarse de este juicio. Había que convertirse (Mt 3, 8; Lc 3, 8; Mc 1, 4). Ni siquiera el hecho de pertenecer a la descendencia de Abrahán dispensaba de la conversión.

– *Un escenario apocalíptico*

El bautista utilizaba imágenes violentas comparables a ciertos oráculos de juicio de los profetas y al escenario de los apocalipsis. El hacha está al pie del árbol; el árbol que no produce buen fruto está destinado al fuego (Mt 3, 8s; Lc 3, 9); un fuego que no se apaga quemará la paja inútil (Mt 3, 12).

– *Un bautismo en Espíritu Santo y fuego*

Según los evangelios sinópticos, el bautismo ponía en relación su bautismo de agua con un bautismo en Espíritu Santo y fuego (Mt 3, 11 y paralelos). No es fácil la interpretación de unas imágenes tan concisas. Se nota que este bautismo era presentado por Juan como más fundamental que el bautismo de agua que él relacionaba con la confesión de los pecados. El Espíritu,

El bautismo en Espíritu Santo y fuego

El pueblo estaba expectante y todos se preguntaban en su corazón: «¿No será Juan el mesías?». Juan les respondió a todos: «Yo os bautizo con agua, pero viene el que es más fuerte que yo, y no soy digno de desatarle el cordón de sus sandalias. El os bautizará con Espíritu Santo y fuego; trae el bieldo en la mano para aventar su parva y recoger el trigo en su granero; pero quemará la paja en una hoguera que no se apaga».

Lc 3, 15-17

en la tradición bíblica, es el que recrea y hace vivir. El fuego es destructor, pero purifica también en profundidad. Por eso Juan proponía un bautismo de agua ligado a la conversión y que se abría a una esperanza en la recreación del hombre el día del juicio.

– *La venida de uno «más fuerte»*

El bautismo en el Espíritu Santo y en el fuego era, para Juan, obra de otro «más fuerte» que vendría detrás de él (Mt 3, 11). El título de «más fuerte» es raro en el Antiguo Testamento para hablar del mesías. Se apoya quizás en Isaías (11, 2), en donde se dice que el Espíritu de fortaleza reposa sobre el vástago de Jesé, es decir, sobre un descendiente del linaje de David. En ese caso, Juan bautista anunciaba entonces la llegada de un mesías del linaje de David. De este mesías, Juan esperaba un bautismo en el Espíritu Santo y en el fuego, verdadera recreación del corazón del hombre que preparaba su bautismo en agua. La espera en un mesías davídico por parte de Juan vuelve a aparecer en la pregunta que le plantearon a Jesús los enviados del bautista: «¿Eres tú el que ha de venir?» (Mt 11, 2s; Lc 7, 18s). Esta expresión evoca sin duda a un personaje mesiánico, y la pregunta de los enviados mostraba que la imagen que tenía Juan de un mesías no correspondía a la imagen que presentaba Jesús.

Es posible, sin embargo, que la tradición sinóptica haya acentuado en un sentido mesiánico davídico la interpretación de este «más fuerte» que esperaba Juan. La estatura «apocalíptica» de Juan bautista ¿no le llevaba a esperar a un personaje más directamente celestial, enviado por Dios para preparar el día del juicio? ¿No esperaría quizá Juan una intervención directa de Dios? En ese caso, ¿no sería Dios mismo el «más fuerte» anunciado? Estas cuestiones sólo pueden formularse a título de hipótesis. La falta de documentación suficiente impide responder a ellas con seguridad.

Por el contrario, en el cuarto evangelio Jesús aparece de antemano como el personaje anunciado por Juan. La cuestión sobre «el que ha de venir» no tiene aquí sentido. Desde el principio, Juan bautista indica a dos de sus discípulos que Jesús es el cordero de Dios (Jn 1, 36-37). Los dos discípulos pasan así del círculo del bautista al de Jesús. Además, Juan bautista saca su certeza de que Jesús es el que bautiza en el Espíritu del hecho de haber visto al Espíritu bajar sobre él (Jn 1, 32-34). Hay aquí una base mucho más sólida que en los evangelios sinópticos, ya que éstos se contentan con mencionar la bajada del Espíritu sobre Jesús en el momento de su bautismo, sin señalar nada a propósito de Juan (Mt 3, 13-17 y paralelos).

Para el cuarto evangelio, las cosas están claras. Juan bautista esperaba al que bautizaría en el Espíritu. Ese es Jesús. Y Juan bautista le concede títulos importantes: es aquel sobre quien reside el Espíritu, a imagen del personaje de Isaías (Is 11, 2; Jn 1, 32); es el cordero que quita el pecado del mundo, a

imagen del personaje descrito en Isaías 53 (Jn 1, 29; Is 53, 4-7); es el hijo de Dios, título mesiánico por excelencia (Jn 1, 34.41).

Jesús y Juan bautista

Para reconstruir las relaciones entre Jesús y Juan bautista, el historiador no cuenta más que con textos cristianos. No dispone de ninguna literatura procedente de los ambientes de Juan bautista que le ayude a instruir este dossier. A pesar de esta dificultad, no es imposible llegar a vislumbrar la originalidad de estos dos personajes.

Los cristianos y Juan bautista

Muy pronto los cristianos tuvieron dos problemas que resolver: si Jesús había sido bautizado por Juan, ¿no era Juan superior a Jesús? Y si el bautismo de Juan estaba ligado a la confesión de los pecados, ¿no era también Jesús un pecador? Estas cuestiones no eran solamente teóricas. Algunos ambientes cristianos, en contacto con los ambientes favorables al bautista, tuvieron que enfrentarse con ellas como objeciones. Entonces, los discípulos de Jesús se vieron obligados a reflexionar sobre las relaciones existentes entre Juan y Jesús. ¿Qué papel había representado el bautista respecto a Jesús? Al final de las escrituras cristianas, el personaje de Juan se vio integrado en la economía de la salvación como precursor de Jesús. Esta integración pasó por varias etapas que es posible resumir así esquemáticamente:

El bautismo en Cristo según Pablo

El bautismo es ante todo para Pablo un bautismo o inmersión en Jesucristo, tal como indica este texto:

Todos sois por la fe hijos de Dios en Jesucristo. Sí, todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. Ya no hay judío ni griego, no hay ni esclavo ni hombre libre, porque todos vosotros no sois más que una cosa en Jesucristo. Y si pertenecéis a Cristo, es que sois la descendencia de Abrahán; sois herederos según la promesa.

Gál 3, 26-29

Juan bautista, testigo de Jesús

Desde el comienzo de su evangelio, Juan se apresura a situar a Juan bautista como testigo. Este apresuramiento alude quizás a las discusiones que todavía seguían entonces entre los discípulos del bautista y los de Jesús.

Hubo un hombre enviado de Dios; se llamaba Juan. Vino como testigo, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por él. El no era la luz, sino que tenía que dar testimonio de la luz.

Jn 1, 6-8.

– *La muerte y la resurrección de Jesús, fuente única de salvación*

El nacimiento de la iglesia fue a la par con la convicción de que sólo la persona de Jesús muerto y resucitado salvaba del pecado. Esta focalización en el Cristo salvador dejó en la sombra el fenómeno bautista como tal, y con él el hecho de que el mismo Jesús había sido bautizado. La adhesión de los discípulos al profeta bautizador Jesús se vio cumplida en su adhesión al Cristo salvador. Al mismo tiempo, el hecho de que Jesús había sido bautizado por Juan no planteaba problemas a los discípulos, que veían en la muerte de Jesús el acto de salvación de Dios.

En esta etapa es donde hay que situar el pensamiento de Pablo. Mientras que el nombre de Juan bautista aparece 90 veces en el Nuevo Testamento, no aparece nunca en los escritos de Pablo. Es que, para Pablo, sólo Cristo salva por medio de su muerte. Para Pablo, la muerte es el verdadero bautismo. Cualquier alusión al bautista o a los ritos del bautismo queda entonces a la sombra ante esta verdad primordial de la fe: la salvación por medio de la muerte y la resurrección de Cristo [9]. Pablo conocía desde luego el rito bautismal cristiano; precisamente porque lo conocía, sabía señalar su originalidad centrando su mirada en el Cristo salvador (Gál 3, 26-27).

Esta focalización en la persona del salvador encontró un apoyo en el tema, muy antiguo en la tradición, del bautismo en el Espíritu. Al insistir en el hecho de que Cristo bautizaba en el Espíritu, se centraba la atención en la

[9] C. PERROT indica que Pablo no menciona su propio bautismo cuando su conversión en Gal 1, 12s; también parece limitar su propia actividad bautismal (1 Cor 1, 17); cf C. PERROT, *o. c.*, 116

persona del salvador, dejando a la sombra la práctica bautismal para el perdón de los pecados.

– *Reinterpretación del papel de Juan bautista*

El bautista y su rito para el perdón de los pecados fueron reintroducidos en los escritos cristianos y puestos al servicio de la salvación en Cristo. Pueden observarse numerosos ejemplos de este trabajo de revaloración cristiana del papel del bautista. He aquí dos:

a) mientras que el evangelio de Juan muestra que el bautista y Jesús tuvieron un tiempo común de actividad (Jn 4, 1-2), la tradición sinóptica pone fin a la predicación de Juan en el momento en que comienza la de Jesús (Mc 1, 14; Mt 4, 12). Esta precedencia de la predicación de Juan en el tiempo lo sitúa mejor en su papel de precursor de Jesús;

b) mientras que el papel de bautizador tenía una gran importancia, hasta el punto de que se hablaba del «bautismo de Juan» y de «Juan el bautista», el lugar que se le concede a Juan en la escena del bautismo de Jesús se encuentra muy reducido. Marcos menciona que Jesús «se hizo bautizar por Juan en el Jordán». Luego Juan desaparece por completo de la escena. Es Jesús el que ve los cielos abiertos y bajar de ellos el Espíritu; es Jesús el que oye la voz que viene de los cielos (Mc 1, 10).

En Mateo, una afirmación del bautista muestra desde el principio que Jesús no es inferior a Juan: «soy yo el que necesito ser bautizado por ti, ¿y

El nacimiento del grupo de Jesús

Este pasaje del evangelio de Juan se hace eco del momento en que Juan bautista y Jesús empiezan a bautizar cada uno por su lado.

Jesús se dirigió con sus discípulos al país de Judea; permaneció con ellos y bautizaba. Juan, por su parte, bautizaba en Ainón, no lejos de Salín, donde hay agua abundante. La gente venía y se hacía bautizar. En efecto, Juan no había sido encarcelado aún. Pues bien, sucedió que se originó una discusión entre los discípulos de Juan y un judío en torno a la purificación. Fueron a ver a Juan y le dijeron: «Rabí, el que estaba contigo en la otra orilla del Jordán, aquél de quien diste testimonio, se ha puesto también a bautizar y todos van con él».

Jn 3, 22-26

tú vienes a mí?» (Mt 3, 14). Jesús el justo no tiene necesidad de ser bautizado; si lo hace, es únicamente para «cumplir toda justicia», es decir, para cumplir la voluntad de Dios.

En Lucas no se necesita ninguna objeción de esta clase, ya que no se menciona al bautista en el episodio del bautismo de Jesús. El cuarto evangelio no narra esta escena. Juan no figura como bautizador de Jesús; es tan sólo un testigo, el que ve cómo desciende el Espíritu sobre Jesús (Jn 1, 32-34) [10].

– Juan bautista, precursor de Jesús

La reinserción del bautista y de su rito de agua en los escritos cristianos pasó sin duda por varias etapas. Fácilmente se concibe que pudieran producirse algunos choques desde el momento en que algunos discípulos de Juan el bautista se hicieron discípulos de Jesús (Jn 1, 37). Frente a los que siguieron fieles a Juan, era menester que los discípulos que se pasaron a Jesús desarrollaran una argumentación teológica que permitiera situar la figura del bautista respecto a la de Jesús. Y esto no se hizo ciertamente sin polémicas. Pero poco a poco, cuando el movimiento cristiano encontró su identidad y los grupos bautistas de Juan se fueron haciendo minoritarios ante el desarrollo de la rama cristiana, el papel de Juan se fue integrando en los escritos cristianos de una forma completamente natural e irénica. Lejos de resultar molesto, el bautista se situaba en el camino que llevaba a Cristo, centro de la fe. Bajo esta figura, encontró un lugar definitivo en los evangelios. De esta figura es de donde ha de partir el historiador para intentar reconstruir, en la medida de lo posible, las relaciones que se vivieron entre Jesús y Juan.

Dos tipos de bautismo

El arraigo de Jesús en un ambiente bautista señala su originalidad respecto a los fariseos, los saduceos y los esenios. Pero todavía queda por señalar la originalidad de Jesús dentro del movimiento bautista. Para ello hay que comparar a Jesús con Juan.

– Un tiempo común con Juan bautista

El itinerario de Jesús comenzó recorriendo un tiempo común con Juan. Jesús dejó Galilea, llegó hasta Judea y allí se hizo bautizar por Juan (Mc 1,

[10] Otra señal interesante en Juan: después de haber dicho por dos veces que Jesús bautizaba (3, 22; 4, 1), el evangelista se retracta para declarar que en realidad sólo bautizaban sus discípulos (4, 2). Esta matización presenta la ventaja de plantear una diferencia entre Juan bautista y Jesús

9). Luego él mismo empezó a bautizar. Esta actividad se desarrolló en Judea, no en Galilea (Jn 3, 22). Al bautizar, Jesús reunió a su alrededor un grupo de discípulos, lo mismo que había hecho Juan. En torno a los dos bautizadores se formaron dos grupos; algunos encontraron en ello motivos para rivalizar entre sí (Jn 3, 26).

– *El regreso de Jesús a Galilea*

Luego Jesús dejó Judea para volver a Galilea. Como dice el evangelista Juan, este regreso estuvo relacionado con el hecho de que los fariseos sabían que Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan (Jn 4, 1-3). Sea de ello lo que fuere, este regreso a Galilea fue decisivo. El bautista Jesús mostraba de este modo que no estaba destinado a hacer resonar su predicación en el desierto. Aunque se retiraba con frecuencia al desierto, conservando así en su comportamiento ciertos rasgos de un profeta escatológico como Juan, hizo oír su voz en las aldeas y en sitios habitados. Muchos se desplazaban desde Jerusalén, desde Judea y desde toda la región del Jordán para escuchar a Juan en el desierto (Mt 3, 5). Jesús inauguró un tipo de predicación en donde residía el pueblo. Esta opción se vio acompañada de varias características:

– *Jesús, un bebedor y un comilón*

Ante la opinión pública, Jesús no se presentó como el profeta de fuego y de juicio, tan bien encarnado en sus rasgos por Juan, con su estilo de vida. Le reprocharon ser un bebedor y un glotón, mientras que el bautista no bebía ni comía (Mt 11, 18-19). Había de hecho una gran diferencia de comportamiento entre Juan, que era nazir, que no bebía ni comía ningún tipo de carne (Lc 1, 15; Nm 6, 1s), y Jesús, que no respetaba ninguna prohibición de este tipo, llegando incluso a asistir a banquetes.

– *Una crítica más cercana y cotidiana*

Esta falta de austeridad, que tan bien les va a los profetas escatológicos, no hizo a Jesús menos peligroso para la religión oficial que a Juan bautista. Predicando en su desierto, Juan sostenía que ninguna estructura y ninguna pertenencia dispensaban de la conversión personal. Renunciando a la austeridad del desierto, Jesús llevó la contestación a los lugares mismos que dirigían las instituciones religiosas. Su crítica se hizo más cercana y más cotidiana. Jesús inauguró continuamente, dentro mismo de las «regiones» que dirigían las sinagogas, prácticas desviacionistas, que podían ser imitadas por los demás mucho mejor por el hecho de que él vivía como todos los demás. En las

aldeas, las cofradías esenias se distinguían por su forma de vestir y por la preocupación de una vida separada; en el desierto, Juan se distinguía por su forma de vivir. Jesús no parecía distinguirse en nada. De esta manera se ofrecía mejor a la imitación. Juan no comía con los pecadores; se contentaba con invitarles a la conversión. Jesús comía con ellos (Mt 11, 19).

Semejante comportamiento llevaba la contestación a la raíz misma del sistema de santidad cotidiana que proponían los fariseos. Esta santidad no iba nunca sin una constante preocupación de purificaciones y de separaciones. La santidad de Jesús se manifestaba en la abolición diaria de este sistema. No se puede dudar que, a propósito de todo ello, debieron ser ásperas las disputas entre los fariseos y Jesús.

– *Dos bautistas parecidos y diferentes*

Dentro del movimiento bautista, quedaron así claramente especificados los dos itinerarios, que habían sido comunes al principio. Estas claras diferencias descansaban en un fondo de semejanzas que no es inútil destacar. A los ojos de la autoridad, Juan lo mismo que Jesús representaban un posible riesgo de agitación. Por eso Herodes Antipas, que había hecho morir a Juan, intentaba acabar también con Jesús (Lc 13, 31). A los ojos de la ortodoxia judía, Jesús y Juan eran tachados de desviacionistas. Juan bautizó muy probablemente en territorio samaritano (Jn 3, 23) [11]. También Jesús tuvo relaciones con esos samaritanos a los que tanto despreciaban las autoridades judías; lo atestigua el diálogo con la samaritana, episodio capaz de suscitar una violenta reacción por parte de un judío (Jn 4, 4s) [12].

Jesús el nazoreo [13] (Mt 2, 23; Jn 19, 19) fue considerado sin duda como uno de esos desviacionistas que Samaría, Galilea o el desierto eran capaces de cobijar. Y la autoridad civil, impulsada o no por las autoridades religiosas, estaba siempre dispuesta a impedir el daño que podían hacer estos desviacionistas. Por eso murió Juan por orden de Antipas. Y por eso Pilato entregó a Jesús a la muerte, instigado por los dirigentes religiosos de Judea.

[11] Ainón, no lejos de Salín, es localizado por algunos en territorio samaritano; cf. M. E BOISMARD, *Ainon, près de Salem:* Revue Biblique 80 (1973) 218-219.

[12] La revelación a la samaritana (Jn 4, 4s) va en el sentido de Lc 9, 52 y también del buen samaritano (Lc 10, 29s). En sentido contrario, nos encontramos con un consejo recogido por la tradición judeo-cristiana de la iglesia de Mateo: «No entréis en las ciudades de los samaritanos» (Mt 10, 5).

[13] Sobre este término de «nazoreo», véase Anexo I, 203s.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

C. PERROT, *Jesús y la historia.* Cristiandad, Madrid 1982.

Id., *Les mouvements baptistes,* en *Introduction à la Bible, III. Nouveau Testament, I. Au seuil de l'ère chrétienne,* 161-164.

J. SCHMITT, *Le milieu baptiste et Jean le précurseur,* en J. E. MENARD (ed.), *Exégèse biblique et Judaïsme.* Strasbourg 1973, 237-253.

W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition.* Cambridge 1968.

J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.C. - 300 ap. J.C.).* Gembloux 1935.

7
Jesús y el reino de Dios

La expresión «reino de Dios» aparece 14 veces en Marcos, 50 en Mateo y unas 40 veces en Lucas. Por el contrario, la encontramos muy pocas veces en Pablo y en Juan, así como en los demás escritos del Nuevo Testamento. Vale la pena subrayar el ejemplo de Lucas: ese reino que aparece sin cesar en su evangelio sólo es mencionado 7 veces en el segundo volumen de su obra, los Hechos de los apóstoles. Se puede hablar así de un claro eclipse de la expresión «reino de Dios» fuera de los evangelios.

De hecho, este eclipse se explica con facilidad. La fe de los primeros cristianos se centró en la persona de Jesús, Cristo y Señor. Fue pues el vocabulario relativo a la persona del Señor el que ocupó el lugar que tenía el vocabulario del reino. Con la proclamación del reino de Dios, la historia encuentra un camino importante para remontarse hasta Jesús de Nazaret. Pero no basta con decir que Jesús anunció el reino de Dios. Efectivamente, esta noción justificaba y permitía varios comportamientos. En nombre del reino se podía practicar con asiduidad la ley para acelerar su venida, esperar una intervención esplendorosa de Dios, o también emprender el camino de la contestación política. Por consiguiente, hemos de intentar precisar los caminos que la noción de reino hizo seguir a Jesús.

El reino y el mesías-rey
Una esperanza político-religiosa

La idea de reino de Dios podía servir para expresar el deseo de una restauración político-religiosa y conducir a quienes la esperaban a tomas de posición políticamente comprometidas. Esperar la venida de un mesías-rey,

hijo de David, cuya dinastía había dejado de reinar desde el destierro en Babilonia, era mantener una utopía que corría el riesgo de poner en discusión la legitimidad de los poderes políticos del momento: en primer lugar, el linaje de los asmoneos, luego el de los idumeos al que pertenecía Herodes, y finalmente el poder romano con sus procuradores. El desarrollo de una esperanza mesiánica semejante no podía menos de suscitar la mayor desconfianza por parte del poder político; su mayor preocupación consistía en no dejar que apareciesen grupos movilizados en torno a esta utopía.

Poseemos testimonios de esta esperanza mesiánica por aquellos tiempos, pero estos testimonios son menos numerosos de lo que cabría esperar, dada la importancia del tema del mesías, hijo de David, en las Escrituras.

El mesías de los Salmos de Salomón

Mira, Señor, y suscita para ellos a su rey, hijo de David, en el tiempo que tú conoces, oh Dios, para que reine sobre Israel, tu siervo, y cíñelo de fortaleza para destrozar a los jefes injustos. Purifica a Jerusalén de las naciones que la pisotean haciéndolas perecer. Que con sabiduría y justicia expulse a los pecadores de la herencia, rompa el orgullo de los pecadores como si fueran vasos de barro, destroce con cetro de hierro todo su poder y destruya a las naciones impías con una palabra de su boca.

Salmo 17, 23-27, trad. de P. Grelot,
L'espérance juive à l'heure de Jésus. Paris 1978, 97.

El mesías davídico en Qumrán

Uno de los testimonios relativos a un mesías hijo de David se encuentra en un midrás que comenta varios textos bíblicos. Se ha encontrado en la cueva n. 4:

Y YHWH (= Dios) te declara que te construirá una casa; y yo suscitaré tu linaje después de ti y estableceré su trono real para siempre. Seré para él un padre y él será para mí un hijo. Es el germen de David que se levantará con el escrutador de la ley, que tronará en Sión al final de los días, como está escrito: «Y levantaré la choza de David que se ha caído»; esa choza de David que se ha caído es el que se levantará para salvar a Israel.

4 Q Flor. Alusiones a 2 Sm 7, 11-14; Jr 23, 5; Am 9, 11;
trad. P. Grelot, *o. c.*, 75.

El mesías en el targum de los Números

La traducción aramea de la biblia (= targum) permite saber con qué espíritu se leían algunos textos bíblicos en el judaísmo tardío. La profecía del libro de los Números sobre el astro salido de Jacob es claramente mesiánica en el targum:

Texto de la biblia en hebreo

Lo veo, pero no ahora. Un astro salido de Jacob se convierte en jefe; se eleva un cetro, salido de Israel. Golpea las sienes de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set.

Nm 24, 17

Texto arameo del targum Neofiti I

Lo veo, pero no ahora; lo contemplo, pero no está cerca. Un rey ha de levantarse de entre los de la casa de Jacob, un libertador y un jefe de entre los de la casa de Israel. Matará a los poderosos de los moabitas, exterminará a todos los hijos de Set y desposeerá a todos los que atesoran riquezas.

Targum Nm 24, 17

Atrongés, el pastor rey

La actividad de Atrongés se sitúa después de la muerte de Herodes el Grande; este pastor rey fue finalmente vencido por los romanos.

Hubo un tal Atrongés, que no destacaba ni por la dignidad de sus antepasados ni por la excelencia de su carácter o la abundancia de sus riquezas. Era un pastor completamente desconocido para todos, aunque se distinguía por su elevada estatura corporal y la fuerza de sus brazos. Este hombre tuvo la temeridad de aspirar a la realeza, imaginándose que obteniéndola tendría también la oportunidad de lucirse como un gran personaje; en cuanto al hecho de morir, no le importaba mucho perder la vida en tales circunstancias. Tenía cuatro hermanos, igualmente aguerridos y confiados en el éxito por la fuerza de sus brazos; a él le parecía que serían un apoyo para hacerse con la realeza. Cada uno de ellos mandaba a un grupo armado, pues se les había unido una gran muchedumbre. Tenían un único mando y actuaban en todo bajo sus órdenes en los combates que trababan. El, ciñéndose la diadema, celebraba los consejos sobre lo que había de hacer, y todo dependía de su propia decisión...

Flavio Josefo, *Antiguedades*, 17, 278s: trad. P Grelot, *o. c.*, 133

El mesías-rey
en los salmos de Salomón

Los *Salmos de Salomón* proceden de un ambiente fariseo. Los salmos 17 y 18 nos ofrecen uno de los más interesantes ejemplos de la espera de un mesías real que habría de venir a restablecer un orden político-religioso que había desaparecido. Escritos poco después de que el romano Pompeyo tomara Jerusalén (63 a. C.), expresan la reacción del partido de los fariseos contra la presencia extranjera.

El mesías-rey en los textos de Qumrán

En la última etapa de su evolución, en la época herodiana (a partir del 37 a. C.), la comunidad de Qumrán concedió mayor importancia de la que le había dado hasta entonces a la figura de un mesías real, de linaje davídico. Es al menos lo que nos dan a entender los pocos testimonios encontrados. Seguramente vivían entonces un período más nacionalista y la figura del mesías-rey cristalizaba mejor las esperanzas que la de un mesías-sacerdote, preponderante hasta entonces.

Bar Kosiba, el hijo de la estrella

Hay que mencionar finalmente, aunque en un período mucho más tardío, un resurgir del mesianismo real en la época de la sublevación de bar Kosiba, apodado «hijo de la estrella» (bar Kokeba), en relación con el astro de Jacob (Nm 24, 17). Rabí Aqiba no dudó en saludarlo como mesías, lo cual le valió al célebre rabino ser ejecutado por los romanos.

Jesús y el mesías-rey

Jesús de Nazaret tuvo que eludir el riesgo de interpretación política que llevaba consigo la noción de mesías. El mesianismo de inspiración real suponía la esperanza de un futuro rey, hijo de Dios como lo habían sido los reyes, del mismo linaje de David. Tal era la esperanza de los *Salmos de Salomón.* Aceptada por Jesús, semejante esperanza le habría conducido necesariamente al terreno político y habría dejado en el olvido otros puntos que él situaba en el corazón de la noción de reino de Dios: la conversión individual, el anuncio del reino a los pobres, la contestación del templo y de las instituciones religiosas, etc... Por eso los evangelios conservan las huellas de este «trabajo» de Jesús, que intentaba evitar las repercusiones políticas de su predicación. Vemos cómo huye a la montaña después de la multiplicación de los panes; la gente quería apoderarse de él para hacerlo rey (Jn 6, 15).

Vemos igualmente cómo los adversarios de Jesús intentan presentarlo como un agitador político: «Hemos visto a ese hombre agitando a nuestra nación; prohíbe pagar el tributo al César y se dice mesías-rey» (Lc 23, 2). Vista desde el ángulo romano, la condenación de Jesús guardaba necesariamente relación con el terreno político. Se condenó a un hombre que pretendía ejercer la realeza, tal como señalaba el letrero de la cruz que enunciaba el motivo de la condenación: «el rey de los judíos» (Mc 15, 26).

Sin embargo, este recuerdo de la ambigüedad de la noción de mesías y de las reservas de Jesús frente a este título no impidió a los evangelistas confesar en voz alta su mesianidad. Lo afirmaban ya las más antiguas confesiones de fe: «Dios ha hecho Señor y Cristo a ese Jesús a quien habéis crucificado vosotros» (Hch 2, 36). Para los primeros cristianos, las reticencias de Jesús frente a las implicaciones políticas que llevaba consigo la noción de mesías lo habían llevado a revelar la verdadera mesianidad. Jesús «cumplía» la idea de mesías, dándole su verdadero sentido. Testigo de este cumplimiento de la idea de mesías es este texto sorprendente de Marcos en el que Jesús parece disociar al mesías del hijo de David, a pesar de que ambas expresiones iban normalmente juntas: «¿Cómo pueden decir los escribas que el mesías es hijo de David, siendo así que David llama señor a ese mesías? ¿Cómo puede ser hijo suyo?» (Mc 12, 36). Este extraño texto presenta una doble ventaja: en primer lugar, inscribe en los escritos cristianos el recuerdo de las reticencias de Jesús frente al título mesiánico; y en segundo lugar, deja abierta la posibilidad para Jesús de asumir el título de mesías de una forma distinta de la que consideraban los escribas. Jesús era verdaderamente el mesías (Jn 4, 26), pero realizaba este título según su propio camino. En el evangelio de Marcos se reconoce sin reservas a Jesús como mesías, Hijo de Dios en el momento de su proceso y de su muerte [1]. Solamente en ese momento es cuando el título adquiere su verdadero sentido, ya que queda eliminada entonces toda interpretación relativa a una realeza terrenal (Mc 14, 61-64; 15, 39).

Profetismo y reino de Dios

Hay otra figura distinta del mesías que debe ponerse en relación con el reino de Dios: la de profeta. En el siglo I, la herencia profética había sido asumida de varias maneras.

[1] A la pregunta sobre la mesianidad, Jesús responde claramente en Marcos Pero inmediatamente supera la noción de mesías hablando del hijo del hombre. En Mateo, Jesús responde más evasivamente a esta misma pregunta: «Tú lo dices», y recuerda luego la figura del hijo del hombre (Mt 26, 63) En Lucas, Jesús responde: «Si os digo que soy el mesías, no me creeréis», y luego habla del hijo del hombre (Lc 22, 67-68)

Los escribas y el espíritu profético

Los escribas consideraban generalmente que se había callado el espíritu profético; sólo sobrevivían los libros de los profetas, y las sinagogas de afinidad farisea promovían su lectura en el oficio del sábado. La contestación profética no venía a perturbar el espíritu de los escribas. Para ellos, el estudio de la ley, su aplicación atenta y minuciosa constituían el verdadero medio de recoger la herencia profética y de servir al reino de Dios.

Profetas político-religiosos

El siglo I conoció sin embargo a varios personajes que reivindicaron el título de profeta. Su reivindicación solía desembocar en el anuncio de una convulsión político-religiosa y en la crítica a la autoridad política reinante. Flavio Josefo nos ha conservado el nombre de algunos de estos profetas. Aparecieron después del año 44, fecha en que Judea volvió a ser provincia gobernada por procuradores.

Teudas se sublevó bajo el procurador Fado (44?-46). Pretendía ser profeta y anunciaba que era capaz de dividir las aguas del Jordán «para asegurar a todos una travesía fácil». Murió decapitado. En tiempos de Félix (52-60), le llegó la vez al egipcio, «un charlatán, dice Josefo, que había adquirido la reputación de profeta»; reunió a 30.000 hombres y pretendió forzar la entrada en Jerusalén *(Guerra,* II, 261-263). En las *Antigüedades,* Josefo afirma incluso que intentaba mostrar a la multitud reunida en el monte de los olivos «cómo se derrumbarían las murallas de Jerusalén por orden suya». Félix hizo intervenir a la infantería y el egipcio consiguió huir.

Pronunciadores de oráculos

El siglo I conoció igualmente profetas menos peligrosos para los gobernantes y que pasaban el tiempo más bien prediciendo que criticando. Josefo habla de un tal Jesús, hijo de Ananías, que profetizó la ruina de Jerusalén durante más de siete años, y al que las autoridades consideraron más bien como loco que como agitador. Por eso le dejaron que siguiera adelante con sus profecías de desventuras. Murió durante el asedio de la ciudad, derribado por una piedra arrojada por una ballesta *(Guerra,* VI, 309).

Jesús y los profetas político-religiosos

El movimiento bautista en que se situaban Juan bautista y Jesús debe considerarse también como un movimiento de contestación profética. Como tal, corría igualmente el riesgo de ser interpretado «políticamente». Por otra

parte, eso fue lo que hizo Herodes al ejecutar a Juan; quería evitar que lo sorprendiera una sublevación repentina, nacida en torno al profeta.

Al asumir el título de profeta, Jesús corría igualmente el peligro de ser visto como un posible promotor de agitaciones sociales. Para conducir su vocación profética al terreno que él intentaba, tenía que desmarcarse entonces respecto a los demás tipos de profetas de que hemos hablado. Los evangelios conservan el recuerdo de ciertas precauciones tomadas por Jesús. Anunció que «se levantarían falsos mesías y falsos profetas, que harían signos y prodigios para extraviar, si fuera posible, incluso a los elegidos» (Mc 13, 22). Y mostró sus reservas frente a los que no reclaman más que signos y milagros (Mc 8, 11; Jn 6, 30).

Inscrita en el recuerdo de los primeros cristianos, esta reserva permite mostrar que, si el título de profeta convenía perfectamente a Jesús, no conducía sin embargo a Jesús hacia cualquier tipo de comportamiento. Ser el profeta esperado no llevaba a Jesús a poner los signos que aguardaban ciertos judíos al evocar este título. Finalmente, la noción de profeta, como la de mesías, debía ser asumida en relación con la cruz. Si Jesús era el profeta, era el profeta mártir. Y el mayor signo realizado por este profeta era, tanto en Juan como en Mateo, el misterio de su muerte (Mt 12, 38-42; Jn 3, 14).

La sublevación de Teudas

En los Hechos de los apóstoles, el fariseo Gamaliel recuerda también la sublevación de Teudas:

Hace algún tiempo se sublevó Teudas, que se las daba de alguien y que se hizo con 400 hombres. Murió y todos sus seguidores se desbandaron y no quedó nada de aquello.

Hch 5, 36

Flavio Josefo nos narra así aquel episodio:

En la época en que Fado era administrador de Judea (44-46 d. C.), un impostor llamado Teudas convenció a muchas personas que tomaran sus bienes y lo siguieran hasta el Jordán; afirmaba que él era el profeta y decía que a sus órdenes se abrirían las aguas del río y les ofrecerían un paso fácil. Diciendo esto, engañó a muchas personas. Sin embargo, Fado les impidió sacar provecho de su locura: envió un escuadrón de caballería que cayó sobre ellos de improviso, mató a muchos e hizo muchos prisioneros; Teudas fue capturado vivo, lo decapitaron y llevaron su cabeza a Jerusalén.

Flavio Josefo, *Antiguedades*, XX, 97-99, en *Flavio Josefo*, 48-49

La sublevación del egipcio

Un egipcio provocó una sublevación durante el gobierno de Félix (52-60 d. C.). Sin duda alude a este suceso el oficial romano que detuvo a Pablo en Jerusalén: «¿No eres tú el egipcio que recientemte sublevó y arrastró al desierto a 4.000 bandoleros?» (Hch 21, 38).

Por esta misma época (bajo el gobierno de Félix), llegó a Jerusalén un individuo procedente de Egipto, que decía ser el profeta y aconsejaba al populacho que subiera con él al monte llamado «de los olivos», que se encuentra frente a la ciudad, a cinco estadios de distancia. En efecto, declaraba, quería hacerles ver desde allí arriba cómo iban a derrumbarse las murallas de Jerusalén por orden suya y prometía de este modo abrirles el acceso a la ciudad. Cuando Félix fue informado de todo esto, ordenó a sus soldados que tomasen las armas y, lanzándose fuera de Jerusalén con un gran número de jinetes y de infantes, atacó a los compañeros del egipcio; mató a 400 y capturó vivos a 200. El egipcio huyó del combate y no se le pudo encontrar.

Flavio Josefo, *Antiguedades,* XX, 169-172, en *Flavio Josefo,* 49

La utopía profética

Toda contestación profética se apoya en una utopía. El camino nuevo inaugurado por el profeta viene acompañado de un conjunto de evocaciones, de esperanzas, de llamadas a la historia pasada o a la futura, como una teoría explicativa. La utopía profética, en tiempos de Jesús, encerraba numerosos aspectos entre los que se pueden seleccionar los puntos siguientes:

La importancia del éxodo

Josefo menciona la importancia del desierto para los profetas-agitadores de su tiempo; esos hombres, que él llama «impostores», «aconsejaban al pueblo que les siguiera al desierto, porque, decían, allí les mostrarían milagros y signos espléndidos» *(Antigüedades,* XX, 167-168). Se trata de una alusión visible a los milagros y signos realizados por Moisés durante el éxodo del pueblo elegido. Teudas recordaba la figura de Josué, cuando pretendía separar las aguas del Jordán para permitir a todos una travesía fácil. El egipcio que pretendía hacer caer las murallas de Jerusalén, enlazaba igualmente con los acontecimientos de la entrada en la tierra prometida, renovando el milagro de la toma de Jericó.

Más que la figura guerrera de Josué, fue de hecho la figura de Moisés la que ocupó mayor importancia en diversos sectores de la opinión judía y posteriormente en los cristianos. Hombre de la alianza, dador de la ley, Moisés presentaba la figura de un profeta insuperable, del que venía toda enseñanza. Sobre la base de un texto del Deuteronomio, circulaba la idea de que habría de volver un profeta semejante a Moisés. Sería caudillo y pastor de Israel.

Encontramos rastros de esta esperanza en Qumrán, en donde se menciona la figura del profeta, así como el texto del Deuteronomio (18, 15.18). Entre los samaritanos, la figura del profeta se imponía con tanta claridad que estaba en el centro de la esperanza mesiánica: el personaje aguardado para el final de los tiempos era el profeta *(Ta'eb)* y no un mesías-rey.

Los textos del Nuevo Testamento conocen bien al profeta, semejante a Moisés. Pedro cita el texto del Deuteronomio para aplicárselo a Jesús (Hch 3, 22-23). Esteban, en su discurso, hace decir a Moisés: «Dios os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta como yo» (Hch 7, 37). Juan habla del profeta que ha de venir al mundo (Jn 6, 14).

Puesto que Jesús es el nuevo Moisés, no hemos de extrañarnos de ver cómo algunos de los signos que realiza recuerdan los del éxodo. La multiplicación de los panes en el desierto no deja de aludir al signo del maná. En el relato de Juan, es este hecho el que lleva a las gentes a declarar que Jesús es verdaderamente «el profeta» (Jn 6, 1-15). El discurso de Jesús sobre el agua viva recuerda al agua que manó de la roca golpeada por el cayado de Moisés (Jn 7, 37 = Ex 17, 1-7). Y Jesús es ciertamente «un profeta poderoso en obras y en palabras», a imagen de Moisés que fue también «poderoso en palabras y en obras» (Lc 24, 19 y Hch 7, 22).

Elías, el profeta del fin de los tiempos

– *La vuelta de Elías en el Antiguo Testamento*

En el Antiguo Testamento, Elías formaba parte de ese grupo de personajes (Henoc, Esdras) que no habían conocido la muerte; había subido directamente al cielo en un carro de fuego (2 Re 2, 1-18; Eclo 48, 10). El judaísmo tardío creía que esas personas que no habían muerto volverían al final de los tiempos para preparar el día de Yahvé. El libro de Malaquías (siglo V-IV a. C.) atestigua esta creencia en la vuelta de Elías: «He aquí que voy a enviar al profeta Elías antes de que llegue el día de Yahvé, grande y terrible. El hará volver el corazón de los padres hacia los hijos y el corazón de los hijos hacia los padres, de modo que al venir yo no tenga que consagrar el país al anatema» (Mal 3, 23).

El signo de Jonás

Según la tradición judía, el mesías habría de realizar signos que manifestasen su poder. A la petición de los fariseos: «Haznos ver un signo», Jesús responde con un «contrasigno», su muerte:

Algunos escribas y fariseos le dijeron: «Maestro, nos gustaría que nos hicieras ver un signo». Les respondió: «¡Una generación mala y adúltera exige un signo! Como signo, no se les dará más que el del profeta Jonás. Pues así como Jonás estuvo en el vientre del monstruo marino tres días y tres noches, así el hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches».

Mt 12, 38-40.

El profeta semejante a Moisés

En el Deuteronomio, Moisés anuncia la venida de un profeta semejante a él. Esta especie de carta profética sirvió de punto de partida para la esperanza de un nuevo Moisés:

Yahvé tu Dios suscitará para ti, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, al que escucharéis (...). Yahve Dios me ha dicho: «Les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca y les dirá todo cuanto yo le ordene. Si uno no escucha mis palabras que ese profeta haya pronunciado en mi nombre, entonces yo mismo le pediré cuentas a ese hombre».

Dt 18, 15.18-19.

El profeta semejante a Moisés en Qumrán

Y (el Señor) habló a Moisés en estos términos: Has oído la voz de las palabras que este pueblo te ha dirigido; está bien todo lo que han dicho. ¡Ojalá tuvieran este mismo corazón para temerme y guardar todos mis mandamientos, todos los días, de forma que fueran felices, ellos y sus hijos, para siempre! Yo les suscitaré un profeta como tú de en medio de sus hermanos, y pondré mis palabras en su boca, y él dirá todo lo que yo le ordene. Y si hay un hombre que no escuche mis palabras, que el profeta haya dicho en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas.

4 Q Test 1-8, trad en J. Pouilly, *o c.*, 57.

– *Las tradiciones sobre Elías en los evangelios*

En los evangelios, las tradiciones en torno a Elías se encuentran bastante mezcladas:

– Mateo y Marcos representan a Juan bautista como a un nuevo Elías. Pero al mismo tiempo subrayan claramente su papel de precursor de Jesús. Juan bautista es comparado a la vez con Elías y situado en el umbral del reino de los cielos traído por Jesús, en donde el más pequeño de sus participantes es mayor que el bautista (Mt 11, 7-15). Juan bautista es ciertamente Elías, pero prepara la venida de alguien que viene detrás de él: Jesús, el hijo del hombre (Mt 17, 10-13; Mc 9, 11-13). Al hacer de Juan un precursor, Mateo y Marcos pueden compararlo con Elías sin hacer de él el mesías.

Semejante presentación constituye una reinterpretación cristiana de la profecía de Malaquías. Efectivamente, en Malaquías, Elías venía a preparar *directamente* el día de Yahvé. En Mateo y en Marcos, Juan bautista viene a preparar la venida de aquel que anuncia el día de Yahvé. Juan bautista-Elías está al servicio de uno «más fuerte que él» y que, para los evangelistas, no es otro más que Jesús (Mt 3, 11).

– Juan el evangelista, por su parte, es testigo de una tradición que reacciona contra la asimilación de Juan bautista a Elías. El bautista declara que él no es Elías: «Hizo una declaración sin restricciones y dijo: 'Yo no soy el Cristo'. Le preguntaron: '¿Quién eres? ¿Eres Elías?'; respondió: 'No lo soy'» (Jn 1, 20-21). Además del hecho de que el evangelista quiere reservar todas las figuras del Antiguo Testamento para Jesús, que las cumplió, hay que ver allí las huellas de una reacción cristiana contra una tradición que asemejaba el mesías a Elías. El peligro estaba en hacer un mesías de Juan bautista al hacer de él un Elías. Era ésta la asimilación que se hacía seguramente en los círculos fieles al bautista. ¿No conducía a ello la profecía de Malaquías? Si el profeta Elías era el que preparaba el día de Yahvé, ¿no era él el mesías? El mesianismo y el profetismo se confundían entre sí. El evangelista, por su parte, quería reaccionar contra ello, para preservar la mesianidad de Jesús.

– En Lucas se percibe la tendencia a seguir a Juan el evangelista. Jesús es el verdadero Elías. Al resucitar al hijo de la viuda de Naín, Jesús realiza un milagro semejante al que había hecho Elías en favor de la viuda de Sarepta (Lc 7, 11-17 = 1 Re 17, 17-24). Y la muerte de Jesús se enuncia en términos de rapto de este mundo, en relación con la marcha de Elías al cielo (Lc 9, 51).

Hay que conceder un lugar especial a los textos de la infancia: Lucas no vacila entonces en asimilar a Juan con Elías. Juan precederá al Señor con el espíritu y el poder de Elías (Lc 1, 17 = Mal 3, 24); es el «profeta del Altísi-

mo, que prepara los caminos del Señor» (Lc 1, 76). Estas frases satisfacieron sin duda a los discípulos del bautista, que veían ciertamente a su maestro preparando la venida del Señor Dios. Pero en Lucas, ese Señor cuyos caminos preparaba Juan es Jesucristo.

La práctica profética de Jesús

El profeta semejante a Moisés y el profeta del final semejante a Elías no encerraban los mismos contenidos. El profeta semejante a Moisés era un caudillo, un conductor del pueblo, un legislador. El Elías que tenía que venir era un profeta del juicio, que preparaba la convulsión final del día de Dios. Los evangelistas utilizaron cada una de esas dos figuras en función de sus propias perspectivas. Así, Mateo se sirvió sobre todo de la figura de Moisés para pintar a Jesús como dador de la ley nueva. Los relatos de la infancia se apoyan muy claramente en los *midrasim* de la infancia de Moisés que se conocen del siglo I. Y es también el recuerdo de Moisés el que gira en torno a los capítulos en que Jesús hace en la montaña el don de la ley nueva (Mt 5s). Esta relación con Moisés se adecuaba perfectamente a la inteligencia de los lectores de Mateo, que eran judeo-cristianos familiarizados con todas las tradiciones orales y escritas que circulaban en el siglo I en torno al personaje de Moisés.

En Lucas, por el contrario, se destaca más bien a Elías. Elías, en efecto, tenía la ventaja de ser considerado como un profeta universalista. Había sido enviado a hacer el bien fuera de Israel, como nos recuerda Jesús: «Había muchas viudas en Israel por los días de Elías, cuando el cielo estuvo cerrado tres años y seis meses y vino una gran hambre sobre todo el país; pero a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una viuda de Sarepta, en el país de Sidón» (Lc 4, 25-26). Los cristianos de origen pagano, para quienes escribía Lucas, comprendían admirablemente este simbolismo. Se les había anunciado el evangelio de Jesús, a pesar de que no formaban parte del pueblo de Israel.

Profeta semejante a Moisés o nuevo Elías, Jesús, de todas formas, fue tenido como el profeta. Ya hemos visto que este título podía estar en el origen de interpretaciones variadas. Por tanto, no basta con recordar que ese Jesús fue un profeta; hay que partir además en busca de lo que, en su práctica profética, fue particular. Los tres capítulos siguientes no son demasiado para llevar a cabo debidamente toda esta investigación. La enseñanza de Jesús, su relación con la ley, su comportamiento con los paganos afectan realmente a su práctica profética. Podemos ya ahora enunciar algunos puntos importantes.

Jesús, profeta de la conversión

Los esfuerzos de Jesús y su predicación buscaban sobre todo la conversión del individuo, la inauguración de nuevos comportamientos. El bautismo que él daba estaba ligado, como el de Juan, a la confesión de los pecados. A través de ello, Jesús se situaba en plena continuidad con los antiguos profetas que apelaban continuamente a la conversión.

Jesús, profeta de un reino
que afecta a cada uno de los hombres

Jesús nunca se puso al servicio de una concepción que pretendiese establecer en la tierra el reino de Dios a través de una teocracia. No realizó ningún esfuerzo por restaurar una cohesión nacional política y religiosa. Frente a las especulaciones sobre el momento preciso de la llegada del reino de Dios, manifestó una auténtica desconfianza. Ciertamente, anunció que algunos verían llegar el reino con poder (Mc 9, 1), pero declaró igualmente que no sabía la fecha concreta de esa venida: «En cuanto a la fecha y la hora, nadie las sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32). De este modo, aun recogiendo las categorías de urgencia y de inminencia propias de la apocalíptica y del profetismo, Jesús marcó una distancia real respecto a los deseos demasiado precisos de conocer el tiempo de la venida del reino.

De hecho, para Jesús, el reino llegaba ya, pero en un plano distinto del que esperaban los apocalípticos o los profetas político-religiosos. El reino tocaba ya a cada individuo: «Si expulso los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12, 28; Lc 11, 20). El verbo griego utilizado aquí *(éphthasen)* encierra la idea de llegar. El reino que proclamaba Jesús llegaba en su misma proclamación y sorprendía a cada uno de los individuos, invitándolo a la conversión. Esa era la particularidad del reino anunciado por él. Una fuerza que invitaba a la acción, al cambio de actitud. En una escena de Lucas se ve muy bien cómo el reino anunciado por Jesús afectaba ante todo a la persona. Cuando los fariseos le plantean la pregunta: «¿Cuándo llega el reino de Dios?», Jesús responde: «No se dirá: 'aquí está' o 'allí está'; en efecto, el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17, 20-21) [2].

Estos textos establecen un vínculo directo entre el reino y la persona, dejando al margen cualquier cuestión concreta sobre el tiempo de la llegada, sobre la extensión geográfica del reino, sobre su capacidad de movilización

[2] Podría también traducirse: «El reino está dentro de vosotros», si esta última expresión no corriera el riesgo de verse comprometida de forma demasiado intimista

política. Con Jesús no se trata ni de cronología del reino, ni de geografía del reino. Lo que queda es la fuerza de una provocación que mueve a la persona a decidirse, con toda urgencia, a un cambio de comportamiento.

El reino de Dios, fuente de acción

Para los fariseos, el comportamiento individual se regía por las «determinaciones» (los *halakot)* o preceptos sacados de la ley escrita o de la ley oral que Dios le había dado a Moisés. ¿Qué ocurría entonces con el reino? Era más bien aquella realidad cuya venida no era extraña a las actitudes adoptadas por el creyente que se refería a la ley. La ley y el reino iban a la par, pero sobre todo en el sentido de que la práctica concreta de la ley constituía una apertura al reino, una aceptación del reino. Recitar el *Sema, Israel* era «aceptar el reino», cumplir la ley era llevar el yugo del reino celestial [3]. La práctica profética de Jesús, por su parte, condujo parcialmente a poner en discusión esta relación entre la ley y el reino. El reino se convertía para él en una fuerza capaz de alcanzar directamente a las personas y de conducirlas a unos comportamientos concretos que fueran un testimonio de su conversión. Se transformaba así en una fuente inmediata de acción; articulaba directamente unos comportamientos que podían encontrarse en oposición con la ley. Captamos ciertamente allí la fuente de las diferencias de perspectiva entre Jesús y los escribas en puntos de comportamiento relativos al sábado o a algún otro aspecto de la ley.

La categoría de profeta superada por Jesús

Los cristianos entendieron rápidamente que, para comprender a Jesús, tenían que ir más allá de la categoría de profeta. Moisés era ante todo un maestro, Elías un profeta del juicio. La peculiaridad de Jesús no se expresaba suficientemente en estas categorías. En vez de restablecer todas las cosas como debería haberlo hecho el nuevo Elías, Jesús inauguraba un reino que pasaba por el sufrimiento del profeta. La historia continuaba, dolorosamente. Lejos de poner un término a la historia, Juan bautista, el nuevo Elías, murió; Jesús inauguraba un reino que no prescindiría del sufrimiento y de la muerte a aquel que lo anunciaba. Mateo atestigua esta necesaria revaloración

[3] Cf R SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* 1 Fax, Madrid 1970, 31s ,vease tambien J BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siecles chretiens* Rome 1955, n 402 (discusion sobre el orden que hay que guardar ponerse las filacterias, luego rezar el *Sema* y las oraciones, «para tomar completamente sobre sí, ya desde el principio, el yugo del reino del cielo» [*Talmud palestiniano, Berakot,* 4c])

del papel de Elías. Cuando los escribas le preguntan sobre la vuelta de Elías, Jesús responde: «Ciertamente vendrá Elías y lo restablecerá todo; pero os lo aseguro: Elías ha venido ya y, en vez de reconocerlo, han hecho con él todo lo que han querido. También el hijo del hombre padecerá por culpa de ellos» (Mt 17, 11-12).

En este texto se lleva a cabo una verdadera reinterpretación del personaje de Elías. Elías, el profeta del juicio que había de venir a restablecerlo todo en conformidad con la voluntad de Dios, no pone fin a la historia; incluso se somete a los hombres a los que debería someter él, y es matado por ellos. La idea del profeta mártir se impone de este modo sobre la del profeta todopoderoso del final de los tiempos.

En el estado actual del Nuevo Testamento, el título de profeta se le aplica moderadamente a Jesús. No lo encontramos en los escritos de Pablo, como tampoco en los demás textos del Nuevo Testamento fuera de los evangelios. En éstos es siempre la gente la que reconoce a Jesús como un profeta (Mc 6, 15; 8, 28; Mt 21, 11.46; Jn 4, 19; etc...). En labios de Jesús sólo encontramos algunas alusiones a este título (Mc 6, 4; Lc 13, 33). En el momento en que se escribían los evangelios, las comunidades cristianas tenían ya otros títulos que les permitían expresar mejor la particularidad de aquel a quien celebraban como su Señor.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

P. GRELOT *L'esperance juive a l'heure de Jesus* Paris 1978

C PERROT, *Jesús y la historia* Cristiandad, Madrid 1982, 138-160

R SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* FAX, Madrid 1970

J SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jesus* Paris 1980, 2 vols

8
La enseñanza de Jesús

El centro de la predicación de Jesús era por tanto el reino de Dios; la figura dominante de Jesús, la del profeta del reino. Los demás aspectos de su personaje, el de maestro rodeado de discípulos, el de sabio que enuncia principios de vida, se integraban en la figura primordial de profeta del reino. Para hacerse una idea concreta de las formas y de los contenidos de la enseñanza de Jesús, el historiador ha de apoyarse en los evangelios, pero antes hay que resolver importantes dificultades, debidas al hecho de que las comunidades cristianas en las que fueron escritos estos evangelios habían recibido la tradición de una manera viva, que las llevó a profundizar y a actualizar la herencia transmitida.

En la fuente de los evangelios, la enseñanza de Jesús

La predicación de Jesús se dirigía a las muchedumbres. Incluso antes de que las comunidades cristianas se dirigiesen a ellas, ya Jesús les había anunciado el reino. Así, pues, sería extraño que los evangelios hubieran conservado únicamente el recuerdo de las predicaciones cristianas después de pascua sin conservar los testimonios sustanciales de la enseñanza de Jesús. De forma semejante podemos pensar que, antes de que las comunidades cristianas elaborasen para ellas mismas sus propias reglas de vida, Jesús había dado ya a sus discípulos ciertos principios cuya presencia es posible encontrar en los evangelios. Algunos críticos han opinado que los evangelios eran un producto exclusivo de la actividad de las comunidades cristianas después de pascua. Hay que moderar esta proposición. En los evangelios se hace oír el eco de una verdadera tradición que se remonta a los tiempos antes de pascua.

A lo largo de toda su vida pública, Jesús tuvo discípulos a los que marcó profundamente con su estilo. Los asoció a la predicación del reino de Dios (Mc 6, 7). Con esta finalidad, les transmitió una enseñanza hecha de frases con ritmo, fáciles de memorizar por unas gentes acostumbradas a la cultura oral. Hay toda una serie de elementos contenidos en los evangelios que pueden remontarse a este período privilegiado en que Jesús y los discípulos anunciaron el reino; podemos citar los siguientes [1]:

– Algunas ideas sobre el reino, como por ejemplo las siguientes bienaventuranzas: «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Dichosos los que tenéis hambre, porque quedaréis saciados. Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6, 20-21).

– Algunas parábolas sobre el reino o también algunas frases relativas a la llegada inminente del reino. Por ejemplo, la parábola del grano de mostaza y de la levadura en Lucas (13, 18-21), la del sembrador y la semilla que crece ella sola en Marcos (4, 2-9.26-29). Una advertencia como ésta: «Aquella noche se encontrarán dos hombres en el mismo lecho; uno será llevado y el otro dejado. Estarán moliendo juntas dos mujeres; una será tomada y la otra dejada», expresa una inminencia que conviene mucho mejor a los tiempos en que Jesús anunciaba el reino que al de las comunidades después de pascua.

– Algunos relatos de milagro y de exorcismo. La proclamación del reino tenía que contener igualmente algunas alusiones a los signos que permitían reconocerlo. Esos signos eran los milagros y los exorcismos. También aquí los evangelios registran el eco de una predicación de Jesús: «Si expulso los demonios por el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios está cerca» (Lc 11, 20).

– Una serie de temas íntimamente ligados a la predicación del reino: la necesidad de la penitencia, la urgencia de la conversión. Muchas de las palabras de Jesús sobre estos temas son, en los evangelios, indicio de una tradición que se constituyó muy pronto en la iglesia como eco de la predicación misma de Jesús.

– Algunas reglas de vida. En torno a Jesús se dio una vida en común. Los discípulos y el maestro formaban una comunidad regida obligatoriamente por unos principios de vida fraternal. Ciertos consejos contenidos en los evangelios registran entonces ciertamente la existencia de esta vida común de antes de pascua. Tal es el caso de las palabras sobre la forma de seguir a Jesús (Lc 9, 60.62; 14, 28-32), sobre la manera de comportarse como verdaderos discípulos (Lc 12, 22-31.33; 10, 4-7) y sobre las reglas de vida en común (Mc 9, 35; Lc 22, 17).

[1] H. SCHURMANN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en H. RISTOW-K. MATHIAE (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatischer Christus*. Berlin 1962, 342-370.

Formas de la enseñanza de Jesús

Los evangelios registran por tanto una tradición que permite al historiador llegar al período anterior a la pascua en que se sitúa Jesús. Una vez establecido este punto, es de desear ampliar la encuesta y preguntarse qué formas podía tomar la enseñanza de Jesús. La dificultad por resolver, como hemos visto, es que esta enseñanza se fue profundizando en las comunidades cristianas de tal forma que no siempre resulta fácil distinguir entre las aportaciones prepascuales y las aportaciones después de pascua. Se puede sin embargo formular la hipótesis de que las formas con que se da la enseñanza de los evangelios han quedado marcadas por las formas con que enseñaba Jesús, o al menos que esas formas de los evangelios han registrado sus características esenciales. Hay diversas clasificaciones de las formas que revestía la enseñanza de Jesús en los evangelios. Conservaremos la siguiente:

Las palabras (o «dichos») del Señor

Estas palabras, más o menos largas, se dividen en varios grupos:

– *Las palabras propiamente dichas*

Son las frases de Jesús que se parecen a los proverbios: «No hay nada secreto que no haya de manifestarse» (Mc 4, 22); «las zorras tienen madrigueras y las aves del cielo nidos, pero el hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8, 22). Pueden sonar también como una orden: «Deja a los muertos que entierren a los muertos» (Lc 9, 60), o tomar la forma de una pregunta: «¿Quién de vosotros, si su hijo le pide pan, le dará una piedra?» (Mt 7, 9). A veces están «encuadradas», es decir, metidas en un relato que tiene la finalidad de destacar su valor. Este tipo de relato centrado en una frase se llama «apotegma». El relato de Marta y María, por ejemplo, entra en este género. Lleva a poner de relieve la palabra de Jesús: «Sólo es necesaria una cosa; María ha escogido la mejor parte, que no se le quitará» (Lc 10, 41-42).

– *Las palabras (o «dichos») proféticas o apocalípticas*

Estas palabras recuerdan la tradición de los grandes profetas de Israel o también la tradición apocalíptica. Pueden:

– prometer la salvación, como por ejemplo las bienaventuranzas (Mt 5, 3...);

Las palabras de Apolonio de Tiana

Apolonio de Tiana era un filósofo pitagórico del siglo I. Su vida, narrada por Filóstrato a comienzos del siglo III, ofrece ejemplos de frases estereotipadas, de sentencias y de comparaciones del género «parábola»:

(Los magistrados lacedemonios) le preguntaron (a Apolonio), a su llegada, cómo había que honrar a los dioses. Contestó: «Como a los amos». Luego le preguntaron: «¿Y a los héroes?» —«Como a los padres». A una tercera pregunta: «¿Y a los hombres?», respondió: «Esa no es una pregunta espartana». También le preguntaron qué es lo que pensaba de sus leyes; respondió: «Son maestros excelentes, pero los maestros adquieren fama cuando sus alumnos no son perezosos». Y cuando le dijeron qué consejo podía darles a propósito del coraje, les dijo: «¿Cuál? ¡Demostradlo!».

Vida de Apolonio de Tiana, IV, 31 trad. P. Grimal, *Romans, Grecs et Latins* La Pléiade.

– amenazar o maldecir; por ejemplo, las maldiciones que Lucas sitúa inmediatamente detrás de las bienaventuranzas: «¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!» (Lc 6, 24-26);

– exhortar a la conversión, al cambio de vida: «Convertíos; el reino de Dios está cerca» (Mt 4, 17);

– predecir el tiempo del final y el juicio al estilo de los apocalípticos; por ejemplo, el gran fresco de Marcos sobre la destrucción de Jerusalén y el tiempo del fin (Mc 13), o el de Mateo sobre el juicio final (Mt 25, 31s).

– *Las palabras que enuncian reglas de vida en común*

Estas reglas de vida en común tienen diversos contenidos. Encontramos en ellas las leyes relativas a la nueva comunidad en los capítulos 5 a 7 de Mateo; se refieren a la vida individual, a la vida de la pareja, a la vida del grupo. También encontramos entre ellas las consignas dadas a los misioneros: «No llevéis dos túnicas...; quedaos en la casa donde os alojéis hasta que os vayáis de aquel lugar...» (Mc 6, 9s y paralelos).

Las parábolas

Las parábolas de los evangelios son numerosas; constituyen los pasajes más conocidos: el sembrador, la cizaña y el buen grano, la levadura, los

Parábolas de los rabinos

Rabí Yohanan ben Zakay (siglo I) cuenta esta parábola, que puede compararse con Mt 22, 11-13:

Parábola de un rey que invitó a sus servidores a un banquete, pero sin fijarles el tiempo. Los que de entre ellos eran listos se prepararon y se sentaron a la puerta de la casa del rey diciendo: ¿Acaso falta algo en la mesa del rey? Los que de entre ellos eran insensatos se fueron a trabajar diciendo: ¿Acaso hay un banquete sin ajetreo? De pronto, el rey hizo venir a sus sirvientes. Los listos se presentaron ante él preparados; y los insensatos, tal como estaban, sucios. El rey se alegró de ver a los listos y se enfadó al ver a los insensatos. Dijo: Los que están preparados para el banquete, que se sienten, coman y beban. Los que no están preparados para el banquete, que se queden de pie mirando.

Talmud de Babilonia, *Sabat*, 152b, en D de la Maisonneuve, *Parábolas rabínicas* (Documentos en torno a la biblia, 12) Verbo Divino, Estella 1985, 40

Rabí Aqiba, que vivió cuando la segunda sublevación de los judíos (132-135 d. C.), tenía reuniones públicas para estudiar la Torá, a pesar de la prohibición de los romanos. Uno le preguntó si no temía a los romanos; él contestó con esta parábola que muestra cómo para este rabí la Torá era un «ambiente vital» fuera del cual no podía vivir:

Te voy a mostrar por medio de una parábola a qué se parece nuestra situación. Puede compararse con un zorro que caminaba junto al río. Al ver cómo los peces se juntaban y huían de un lugar a otro, les dijo: «¿Por qué huís?». Le dijeron: «Huimos de las redes que nos tienden los hombres». Les dijo: «Si queréis, podéis subir a tierra firme y viviremos juntos, vosotros y yo, lo mismo que vivían mis padres con vuestros padres». Ellos le replicaron: «¿Acaso eres tú ese animal que dicen que es el más astuto de todos? ¡No eres astuto, sino estúpido! En efecto, si en nuestro ambiente vital tenemos miedo, ¿cómo no íbamos a tener miedo de ir a un lugar que supone para nosotros la muerte?».

Lo mismo ocurre con nosotros: si ahora tenemos miedo mientras estamos sentados y nos ocupamos de la Torá, de la que dice la Escritura: «Ella es tu vida y la prolongación de tus días» (Dt 30, 20), ¿cuánto más deberíamos temer si la dejásemos y la abandonásemos?

Talmud de Babilonia, *Berakot*, 61b: cit. en D. Maisonneuve, *o. c.*, 53.

talentos, las vírgenes sensatas y las vírgenes necias... son otras tantas narraciones cortas fáciles de memorizar y de contar. De hecho, los críticos vacilan a propósito de lo que conviene designar como parábolas en los evangelios. La razón de esta vacilación es que la palabra parábola, que viene del griego *parabole,* posee un sentido más restringido que la palabra hebrea que traduce: *mashal. Parabole* se refiere a una historia para ilustrar una enseñanza; *mashal* designa también otros enunciados más cortos y no necesariamente narrativos: las sentencias, los proverbios. La frase de Jesús: «Vosotros sois la luz del mundo. Una ciudad puesta en alto no puede ocultarse», es seguramente un *mashal.* Algunos dudan a la hora de contarla entre las parábolas.

Los relatos ilustrados destinados a dar una enseñanza están ya presentes en el Antiguo Testamento. El profeta Natán cuenta una historia de una oveja robada para que el rey David tome conciencia de su pecado (2 Sm 12, 1-4). Seguramente aquel relato no está lejos de los que Jesús contaba. Los rabinos sentían un atractivo especial por este género de relatos; el Talmud ha conservado muchos de ellos; son historias vivas, concretas, precisas, que toman a veces un aspecto de fábulas y más ordinariamente el de «parábolas».

Al utilizar parábolas, Jesús acudía entonces a un género muy conocido en la cultura de su tiempo. Además, muchas veces utilizaba el mismo material; tanto los rabinos como Jesús representaban a Dios bajo el personaje del rey o el de un pastor, y al pueblo de Israel en el papel de súbditos o de ovejas del rebaño. Los grandes banquetes designaban naturalmente el reino de Dios al final de los tiempos.

– *¿Por qué decía parábolas Jesús?*

Se ha preguntado cuándo podía Jesús contar parábolas. Algunos han insistido en el hecho de que tenía ocasión de demostrar su talento de narrador durante las comidas a las que le invitaba la gente [2]. Instruía así a los invitados sin olvidarse de divertirles. Esta hipótesis es plausible, pero no hay que sacrificar por ella las otras posibilidades. La verdad es que Jesús contaba parábolas siempre que tenía la ocasión de instruir o de dialogar con los demás.

La parábola constituía un arma excelente de controversia. Su lenguaje figurado permitía llevar al adversario a admitir ciertos puntos que no habría aceptado fácilmente «en campo descubierto». Por este mismo motivo, la parábola resultaba un buen instrumento de diálogo; permitía a los interlocutores tomar ciertas distancias respecto a su posición concreta y, a través de la historia que contaban, hacer entrar al otro en el punto de vista del narrador. La parábola de los dos deudores es un buen ejemplo de este hecho (Lc 7,

[2] E TROCME, *Jesus de Nazaret visto por los testigos de su vida* Herder, Barcelona 1974

36-48). Un fariseo invita a comer a Jesús; llega una pecadora que se pone a perfumar los pies de Jesús; indignado en su interior, el fariseo no dice nada; Jesús, que conoce su reacción, cuenta una parábola muy corta: «Un prestamista tenía dos deudores: uno le debía quinientas monedas de oro y el otro cincuenta. Como no tenían con qué pagar, se lo perdonó a los dos. ¿Cuál de los dos le estará más agradecido?». El fariseo se ve invitado a juzgar sobre un caso en el que aparentemente él no tiene nada que ver. Responde: «Aquel a quien el prestamista le perdonó más». Entonces Jesús no tiene más que «interpretar» la parábola, asignando al fariseo y a la pecadora el papel de los dos deudores [3].

– *La forma de las parábolas evangélicas*

La parábola comienza muchas veces, sobre todo en Mateo, con una frase en la que interviene la expresión «ser parecido a...». El cuerpo del relato varía mucho en lo que se refiere a su amplitud: la parábola de la levadura ocupa sólo un versículo del evangelio (Mt 13, 33), mientras que la de Lázaro y el rico epulón llega hasta trece (Lc 16, 19-31). El relato es siempre concreto; pone en escena a unos personajes cuya descripción, muy descarnada, se limita a resaltar un gesto, una actitud: un sembrador sale a sembrar, un comerciante busca perlas de mucho valor...

El vínculo entre el relato y los oyentes a los que se dirige Jesús se realiza a veces mediante una pregunta, bien al principio del relato (Mc 4, 21), bien al final (Lc 7, 42). A menudo se narra la parábola sin más, sin ninguna aplicación ni explicación de su sentido. Así ocurre, en el capítulo 13 de Mateo, con el grano de mostaza, la levadura, el tesoro y la perla. Otras veces reciben una explicación, como la parábola del sembrador y la cizaña, en ese mismo capítulo.

A veces las explicaciones de las parábolas han sido añadidas por los mismos evangelistas, que quieren explotar su sentido para su comunidad. Tal es ciertamente el caso de la explicación de la cizaña (Mt 13, 36-43), que utiliza varios términos que no aparecen en el vocabulario que se le reconoce habitualmente a Jesús [4]. Al contrario, la explicación de la parábola del sembrador se remonta probablemente a Jesús [5]. Los narradores de parábolas sabían interpretarlas. No hay motivos para pensar que Jesús se dispensara sistemáticamente de hacerlo.

[3] J DUPONT, *Pourquoi des paraboles?* Paris 1977, 54s

[4] A. GEORGE, *Paraboles* DBS 1163

[5] *Ibid*, 1163

– *El contenido de las parábolas de Jesús*

Las parábolas se refieren a la misión de Jesús, a su predicación a lo largo de su itinerario de profeta del reino. Jesús es el hijo enviado por el propietario de la viña (Mc 12, 1-9); ante el rechazo del pueblo de Israel, invita a «las gentes de fuera» (Mt 22, 2-14); es también el buen pastor que da la vida por sus ovejas (Jn 10, 1-5) [6], la piedra desechada por los constructores (Mc 12, 10).

Otras parábolas se refieren a la función de Dios, al que se describe siempre como el que dirige o el que sanciona: un rey que envía a sus servidores, un propietario que envía a sus obreros, un rey que preside el juicio (Mt 25, 34), un agricultor que aguarda la cosecha para separar el buen trigo de la cizaña (Mt 13, 29-30).

Las parábolas hablan igualmente del reino definitivo de Dios. Todas las parábolas llamadas «escatológicas» tocan este punto. Son las vírgenes sensatas y las vírgenes necias (Mt 25, 1-13), la red y la selección de los peces (Mt 13, 47-50), los criados fieles que han administrado bien los talentos (Mt 25, 14-30), etc...

Finalmente, las parábolas hablan de la actitud de los discípulos ante el reino de Dios que está cerca. Tal es el caso del hombre que construye una torre (Lc 14, 28-30), del rey que sale a pelear (Lc 14, 31-32), de la sal de la tierra, de la luz (Mt 5, 13. 14-16). Estos relatos invitan a la prudencia, a la atención, al respeto a los demás, a la pobreza de corazón.

El maestro y sus discípulos

El siglo I conoció varios modelos de maestros y de discípulos. Por no salirnos del marco de Palestina, los esenios, los bautistas, los fariseos o los saduceos vivían de forma diferente las relaciones maestro y discípulo.

No es entre los sectarios de Qumrán donde podemos encontrar el modelo que nos permita comprender las relaciones entre Jesús y sus discípulos. Los hombres de Qumrán formaban una comunidad sedentaria importante. El grupo de Jesús se presentaba más bien como un grupo itinerante, organizado según unas reglas de vida más dúctiles. Los hombres de Qumrán buscaban la santidad en la separación; Jesús realizaba su misión en medio de los demás.

[6] Juan no utiliza la palabra «parábola», sino la palabra *paroimia*, que puede traducirse por «semejanza» o también por «palabra misteriosa» (Jn 10, 6).

Los rabinos o escribas fariseos

Más interesante es la comparación entre Jesús y los escribas de afinidad farisea. Hay dos razones para ello. La primera es que Jesús se encontraba frecuentemente con ellos en su deseo de ocuparse del «pueblo humilde». Y la segunda, que Mateo tiende a describir a Jesús como un rabino. Escrito en un ambiente judeo-cristiano, el evangelio de Mateo atestigua la existencia de «escribas cristianos» que recogían las ideas y los modos de razonar de los rabinos judíos, viendo en Jesús al maestro por excelencia. Hay que notar, sin embargo, que este evangelio muestra con claridad la originalidad de Jesús, cuya enseñanza nueva viene a cumplir la ley antigua.

– *La enseñanza de los escribas*

Los rabinos fariseos agrupaban a varios discípulos a su alrededor. Hillel, que vivió en tiempos de Herodes el Grande, llegó a tener hasta 80 discípulos. Si Jesús no asistió a esas escuelas, un fariseo llamado Saulo, el futuro Pablo, fue discípulo del rabino Gamaliel, en Jerusalén (Hch 22, 3).

Los discípulos compartían estrechamente la vida del maestro, trabajaban con sus manos como él y recibían la enseñanza de la Torá. Los estudios, largos y exigentes, convertían en rabinos a esos alumnos. Según una regla, que al parecer no es anterior al siglo I, el alumno tenía que esperar hasta los 40 años para ser doctor titulado de la ley. Los escribas o doctores de la ley participaban de la vida del país y en los tribunales para los asuntos concernientes a la aplicación de la ley que, como hay que recordar, afectaba al conjunto de los sectores de la vida privada y social.

Los discípulos esenios

Filón de Alejandría enumera de este modo las cualidades adquiridas por los discípulos esenios; estas cualidades hacen suponer un entrenamiento constante y una regla de vida adaptada:

Se forman en la piedad, en la santidad, en la justicia, en la economía, en la política, en la ciencia de lo que es realmente bueno, malo o indiferente, a optar por lo que hay que hacer y a huir de lo contrario, tomando como triple regla y criterio el amor de Dios, el amor a la virtud y el amor a los hombres.

Quod omnis probus, 83.

Los alumnos conocían el texto de la ley. También se aprendían de memoria los escritos de los profetas y los demás escritos sagrados. Conocían asimismo la tradición (ley oral) que para ellos tenía el mismo valor que la ley escrita. En las escuelas había diferentes tendencias, cuando se trataba de buscar la interpretación de las palabras de la ley. Así, la escuela de Hillel se distinguía de la de Sammay por su tendencia menos rigorista.

El estudiante lo aprendía todo de memoria. Rabí Yohanan ben Zakay, que vivió en el siglo I, tuvo cinco discípulos; de uno de ellos decía: «Es un pozo de cemento que no pierde ni una gota» *(Pirqé Aboth,* 1, 11). Al servicio de esta cultura oral, se habían establecido algunas técnicas de memorización y algunos procedimientos para evitar el olvido. Los maestros procuraban enseñar con frases incisas, acuñadas de forma que llamaran la atención. El alumno no tenía reparos en repetir un pasaje o una interpretación innumerables veces: «El hombre que repite su capítulo cien veces no puede compararse con el que lo repite ciento y una vez», decía Hillel. Y rabí Perida, puesto como ejemplo, hacía repetir sus frases cuatrocientas veces a sus alumnos [7].

– *Jesús y sus discípulos*

La comparación entre Jesús y los escribas tiene sus límites. Jesús no pertenecía al partido de los fariseos. No asistió a sus escuelas que, en el siglo I, tampoco existían en Galilea. Los discípulos de Jesús nunca se vieron en la situación de estudiantes, destinados más tarde a presidir las instancias que regulaban la vida social. Jesús tomó discípulos para asociárselos a la proclamación del reino de Dios.

Los evangelios insisten mucho en una diferencia que distinguía a Jesús de los escribas. Desde el comienzo de su relato, Marcos indica que Jesús enseñaba con una autoridad sorprendente: «¿Qué es esto? ¡He aquí una enseñanza nueva, llena de autoridad!» (Mc 1, 27). Mateo explicita: «Les enseñaba como uno que tiene autoridad y no como sus escribas» (Mt 8, 29). Los doctores de la ley, como hemos visto, permanecían constantemente al servicio de la ley escrita y oral, que era la que imponía autoridad. La expresión empleada en el *Pirqé Aboth* lo indica muy bien: «Rabí Yohanan ben Zakay *recibió (la Torá)* de Hillel y Sammay». Jesús parecía no haber recibido nada de nadie. No se apoyaba en ninguna autoridad recibida, anterior a él.

Por eso los discípulos de Jesús de Nazaret se encontraban en una situación distinta de la de los estudiantes de la Torá. Entre los escribas, el centro seguía siendo la Torá, y el maestro orientaba las miradas de sus alumnos

[7] B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript* Copenhague 1964, 134.

hacia ella. Los discípulos de Jesús, por su parte, miraban ante todo a su maestro, un maestro que constituía autoridad por sí mismo. Sin duda, ya los discípulos de Juan bautista mantenían con su maestro unas relaciones semejantes. Esta misma actitud es la que se impuso en el grupo de Jesús. Este predicador del reino se presentaba como la autoridad que rubricaba directamente sus palabras. Sus discípulos consideraban ante todo su propia persona.

– *Una enseñanza centrada en el reino de Dios*

Esta falta de referencia a la autoridad de una Torá escrita u oral tiene que ponerse en relación con el lugar que el reino de Dios tomaba en la enseñanza de Jesús. Ya la predicación del bautista relativizaba las instituciones de salvación; de hecho, quedaban borradas ante la urgencia de la conversión que concretizaba el gesto del bautismo. Con Jesús, la predicación del reino de Dios ocupó también todo el lugar. Esa predicación se imponía como una autoridad real, que relativizaba por eso mismo la de la ley. En las parábolas, el reino se presentaba como un verdadero dinamismo, como una fuerza que invitaba decisivamente a la acción. Para el que lo acogía, ese reino imponía su propia autoridad y se convertía en fuente directa de acción.

Las parábolas comparan a menudo el reino con algunas acciones: es como uno que busca perlas, o también como un tesoro oculto que uno encuentra. Estas comparaciones no se deben al azar. «Jesús no contaba estas historias sólo para sostener la atención de sus oyentes... Había en la naturaleza misma de lo que tenía que decir, en la naturaleza misma del evangelio, algo

Una percepción profética de Jeremías: el alerce y la olla

Se me dirigió la palabra de Yahvé en estos términos: «¿Qué ves, Jeremías?». Respondí: «Veo una rama de alerce» (= alerta; un almendro). Entonces Yahvé me dijo: «Has visto bien, pues yo estoy alerta para que se cumpla mi palabra».

Por segunda vez se me dirigió la palabra de Yahvé: «¿Qué ves?». Yo respondí: «Veo una olla hirviendo, que se sale por el lado del norte». Entonces Yahvé me dijo: «Del norte es de donde va a derramarse la desgracia sobre los habitantes de este país».

Jr 1, 11-14

que postulaba esta forma oratoria. En el fondo, se trata de la idea de que *la acción es significativa*». Para Jesús, el reino no era ni una idea, ni un principio, ni una ley; pero entraba en competición con todo esto a la vez, porque se traducía directamente en acción en el hombre que lo recibía. La presencia discreta del reino revelaba una eficacia sorprendente, una eficacia que de rechazo ponía en discusión las otras autoridades.

Los gestos significativos de Jesús

El Antiguo Testamento conocía gestos dictados por Dios a los profetas y destinados a destacar una enseñanza determinada. Jeremías fue a ocultar su cinto a orillas del Eufrates; luego volvió a recogerlo, unos días más tarde, totalmente inutilizable, señalando así lo que le sucedería al pueblo que no escuchara a su Dios (Jr 13, 1s). Otra vez rompió una vasija de barro, por orden de Yahvé (19, 1s). Los evangelios nos han conservado el recuerdo de gestos significativos de Jesús. No es posible presentar una visión completa de su enseñanza sin exponerlos. Algunos de ellos, por ejemplo el que realizó en la última cena, tuvieron una importancia considerable para sus discípulos, que continuaron haciéndolo en memoria suya.

La higuera seca

El episodio de la higuera seca se encuentra en el evangelio de Marcos (11, 12-14.20-25) y de Mateo (21, 18-22). Los dos relatos no tienen, sin embargo, la misma forma. En Marcos se cuenta la historia en dos tiempos, intercalando el gesto de la expulsión de los mercaderes del templo. Jesús maldice a la higuera que no da fruto. Al pasar de nuevo ante ella «por la mañana», él y sus discípulos vieron que la higuera se había secado de raíz. Mateo narra el episodio de una vez; la higuera se secó enseguida.

Se han propuesto varias interpretaciones. Para algunos críticos, podría tratarse de una parábola, convertida en gesto milagroso de Jesús por la tradición evangélica. Para otros, podría tratarse de una «percepción profética», narrada por Jesús a sus discípulos, por el mismo estilo que la visión del alerce y de la olla hirviendo en Jeremías (1, 11-14). Sea lo que fuere, lo importante es que la tradición sinóptica ha conservado el recuerdo de un gesto profético de Jesús. ¿Al servicio de qué mensaje? En Marcos, la conclusión de Jesús se refiere a la oración y a la fe: «Tened fe en Dios. Os lo aseguro: si uno le dice a esta montaña: 'levántate y échate al mar', y no vacila en su corazón, sino que cree que sucederá lo que ha dicho, se le concederá. Por eso os digo: Todo lo que pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido, y se os concederá». En Mateo, esta misma conclusión

Invectivas de Jeremías contra el templo

¡Cómo! ¿Robar, matar, cometer adulterio, perjurar, incensar a los dioses, seguir a los dioses extranjeros que no conocéis, y venir luego a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre y decir: «¡Estamos seguros!», para continuar todas vuestras abominaciones? ¿Acaso es para vosotros este templo que lleva mi nombre una cueva de ladrones?

Id, pues, al lugar que fue mío, a Siló; en ese santuario hice habitar antaño mi nombre. Mirad lo que hice de él, por causa de la perversidad de mi pueblo Israel. Y ahora, puesto que habéis cometido todos estos actos... voy a tratar este templo que lleva mi nombre y en el que ponéis vuestra confianza, este lugar que di a vosotros y a vuestros padres, como traté a Siló. Os rechazaré de mi presencia.

Jr, 7, 9-15

recae sobre la oración, la fe y el perdón. Si se añade que el episodio está en Marcos íntimamente relacionado con los mercaderes expulsados del templo, este gesto podría ser muy bien el eco de la actitud profética de Jesús ante el templo, esa higuera seca que ya no daba frutos. Para Jesús, se había secado aquel templo en donde se rezaba, el templo en donde se ofrecían sacrificios por el perdón; la fe y la oración del hombre pueden obtener el perdón sin pasar ya por él.

Los mercaderes expulsados del templo

Es un episodio que conocen los cuatro evangelistas. Según Juan, tuvo lugar al comienzo de la vida pública de Jesús. En los sinópticos se sitúa al final de su vida; es verdad que sólo hablan de una subida de Jesús a Jerusalén, situada precisamente al final de su vida. El gesto de Jesús recuerda las invectivas de Jeremías contra el templo, amenazándolo de destrucción: Jesús se enfrenta con los vendedores de animales que, en el patio de los paganos, ofrecían a las personas que deseaban ofrecer un sacrificio los animales que se ajustaban a las prescripciones de pureza. Así, pues, el gesto de Jesús representaba una verdadera crítica del sistema de culto basado en los sacrificios. Una frase bastante enigmática de Marcos va en este sentido: «Jesús no dejaba a nadie transportar un objeto a través del templo» (Mc 11, 16). Se trata de los objetos necesarios para el culto. Jesús manifestaba de este modo que situaba la oración y las relaciones con Dios en un nivel diferente de como lo hacían los que se apoyaban en las liturgias sacrificiales del templo.

CUADRO SINOPTICO DE LOS RELATOS DE LA CENA

Mt 26, 26-29	Mc 14, 22-25	Lc 22, 15-20	1 Cor 11, 23-26
		15 Y les dijo: «Con deseo he deseado comer esta pascua con vosotros antes de sufrir; 16 pues os digo que ya no la comeré hasta que se cumpla en el reino de Dios». 17 Y, recibiendo una copa, dando gracias, dijo: «Tomad esto y repartid(lo) entre vosotros; 18 pues, os digo, no beberé desde ahora del producto de la vid hasta que venga el reino de Dios».	11 23...El Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan, 24 y, dando gracias, (lo) partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, que (es) por vosotros. Haced esto en recuerdo mío». 25 Y lo mismo la copa después de cenar, diciendo: «Esta copa es *la nueva alianza* en mi sangre. Haced esto, cuantas veces bebáis, en recuerdo mío. 26 Pues, cuantas veces coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga».
26 Estando ellos comiendo, Jesús, tomando pan y bendiciéndo(lo), (lo) partió y, dándo(lo) a los discípulos, dijo: «Tomad, comed, esto es mi cuerpo».	22 Y, estando ellos comiendo, tomando pan, bendiciéndo(lo), (lo) partió y se (lo) dio y dijo: «Tomad, esto es mi cuerpo».	19 Y, tomando pan, dando gracias, (lo) partió y se (lo) dio diciendo: «Esto es mi cuerpo, que es dado por vosotros. Haced esto en recuerdo mío».	
27 Y, tomando una copa y dando gracias, se (la) dio diciendo: «Bebed de ella todos, 28 pues esta es mi *sangre* *de la alianza,* que es derramada por muchos para perdón de (los) pecados.	23 Y, tomando una copa, dando gracias, se (la) dio, y bebieron de ella todos. 24 Y les dijo: «Esta es mi *sangre* *de la alianza,* que es derramada por muchos.	20 Y la copa lo mismo después de cenar, diciendo: «Esta copa (es) *la nueva alianza* en mi sangre, que es derramada por vosotros».	
29 Os digo, no beberé desde ahora de este producto de la vid hasta el día aquél, cuando lo beba con vosotros, nuevo, en el reino de mi Padre».	25 En verdad, os digo que ya no beberé del producto de la vid hasta el dia aquél cuando lo beba, nuevo, en el reino de Dios».		

El pan y el vino

Otro gesto de Jesús dejó profundas huellas en la tradición evangélica. Se trata de la cena durante la cual señaló de antemano el sentido de su muerte. Los tres evangelistas Mateo, Marcos y Lucas nos transmiten la escena. Juan no habla de ella, pero todo su capítulo 6 demuestra que no la ignora. Por su parte, Pablo conservó la tradición de la cena del Señor, mencionándola en su carta a los corintios (1 Cor 11, 17-27).

Los cuatro relatos presentan algunas diferencias que vale la pena señalar. Lucas está más cerca de Pablo; Mateo y Marcos son más parecidos. En Pablo y en Lucas se dice que Jesús actuó «dando gracias» *(eucharistesas),* mientras que Mateo y Marcos dicen que lo hizo «pronunciando la bendición». La fórmula de Pablo-Lucas nos ofrece un testimonio antiguo de una expresión que habría de significar para los cristianos el conjunto del memorial de la cena: la eucaristía.

Pablo y Lucas dicen: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre»; esta expresión recuerda la célebre profecía de Jeremías sobre la nueva alianza (Jr 31, 31). Marcos y Mateo utilizan la fórmula: «Esta es mi sangre de la alianza», que hace eco directamente al rito de la alianza entre Dios y su pueblo (Ex 24, 8).

En Pablo, el cuerpo es «por vosotros». En Lucas, es «dado por vosotros», y la sangre es «derramada por vosotros». En Mateo, la sangre es «derramada por muchos». Se piensa en el siervo doliente del profeta Isaías, cuya muerte justifica a «muchos» (Is 53, 1).

Se advertirá finalmente la importancia de la mención del reino o reinado de Dios, presente en los cuatro relatos: «En verdad os digo: no beberé ya del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios» (Mc 14, 25). El lugar y la forma de la frase sobre el reino varían, pero los cuatro relatos ponen en relación el gesto de Jesús que significa su muerte con el reino que anuncia.

Finalmente, el texto de Pablo muestra con claridad hasta qué punto la tradición de la cena del Señor sigue estando activa en las comunidades cristianas. La orden de repetir el gesto de Jesús queda bien manifiesta: «Este es mi cuerpo que es dado por vosotros. Haced esto en recuerdo mío». «Haced esto, cuantas veces bebáis, en recuerdo mío. Pues cuantas veces coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11, 24-26). La carta a los corintios se escribió el año 57. Esto indica la fuerza y la antigüedad de la tradición de la cena del Señor, que recuerda el gesto de Jesús señalando de antemano, con el pan y con el vino, el sentido de su muerte.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

X. LEON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1982.

Id., *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Cristiandad, Madrid 1983.

E. TROCME, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*. Herder, Barcelona 1974.

N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London 1967.

G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*. Sígueme, Salamanca 1975.

J. DUPONT, *Pourquoi des paraboles?* Paris 1977.

M. HERMANIUK, *La parabole évangélique*. Enquête exégétique et critique. Louvain 1947.

J. DRANE, *Jesús*. Verbo Divino, Estella 1984.

J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino, Estella ^{8}1986.

9
Jesús y la ley

En su predicación del reino de Dios, era imposible que Jesús no tropezara con la cuestión de la ley. La ley, omnipresente, dirigía todos los aspectos de la vida individual, social, moral y religiosa de las gentes del país. Los escribas de tendencia farisea vigilaban afanosamente para que el pueblo sencillo pudiera entrar en contacto con ella. Fueron los fariseos especialmente con los que tuvo que bregar Jesús, pero también puede situarse a Jesús en relación con los saduceos, a propósito de la cuestión sobre el templo y la ley.

Jesús y los saduceos

Respecto a la ley, los saduceos mantenían una posición conservadora. Solamente la Escritura o la ley (la Torá) escrita tenía la autoridad de una ley revelada. No se podía homologar a la tradición como si fuera «ley oral», tal como pensaban los fariseos. La autoridad de la ley escrita no toleraba que las interpretaciones propuestas por la tradición pudieran imponerse como ley revelada. Como la ley escrita había sido redactada mucho antes del siglo I, se planteaban entonces algunas cuestiones nuevas que no encontraban respuesta. Los saduceos reconocían entonces a sus escribas el derecho a legislar, pero las leyes dictadas por ellos no formaban una tradición a la que hubiera que conceder el mismo valor de ley revelada que a la Torá escrita.

La cuestión de la resurrección

No fueron muy numerosos los contactos de Jesús con los saduceos, pero a veces se habla de ellos en los evangelios. Los saduceos fueron a tender una trampa a Jesús a propósito de la resurrección (Mc 12, 18-27). Este episodio ilustra muy bien la cuestión de la ley. En efecto, la resurrección constituía

La creencia en la resurrección de los muertos

El libro de Daniel, escrito en el siglo II en tiempos de persecución (sublevación de los macabeos contra los seléucidas), constituye sin duda el primer testimonio de la creencia en la resurrección en la biblia.

En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está al lado de los hijos de tu pueblo. Será un tiempo de angustia como no lo hubo hasta entonces desde que la nación existe. En aquel tiempo tu pueblo se librará: todos los que se encuentran inscritos en el Libro. Muchos de los que duermen en el país del polvo se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos resplandecerán como el brillo del firmamento, y los que enseñaron la justicia a una gran muchedumbre, como las estrellas, para la eternidad.

Dn 12, 1-3

una creencia «nueva» que no estaba contenida en los libros de la ley. Los primeros testimonios que poseemos de ella se encuentran en los libros de Daniel (12, 1-3) y de los Macabeos (2 Mac 7), escritos en el siglo II a. C. La respuesta de Jesús demuestra que él compartía la creencia de los fariseos en este punto y que negaba la posición saducea que no quería saber nada de la resurrección. Jesús apoya su respuesta en un versículo de la ley, cuya autoridad era reconocida por los saduceos. Este versículo es la palabra de Dios a Moisés: «Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3, 6 = Mc 12, 26). Partiendo de este versículo que no habla de resurrección, Jesús apela a un *midrás*, es decir, a la búsqueda del sentido profundo de esta frase, deduciendo de ella que si Dios puede definirse ante Moisés como el Dios de Abrahán, es porque es un Dios de vivos y Abrahán vive todavía. Esta exégesis lleva a Jesús a concluir contra los saduceos: «por eso estáis en el error».

La cuestión del templo

Ya hemos hablado bastante de la relativización del templo para que nos demos cuenta de que en este punto el contencioso entre Jesús y los saduceos era muy serio. Los saduceos estaban reclutados esencialmente entre los ambientes sacerdotales y aristocráticos de Jerusalén. Cualquier crítica del templo ponía en discusión su estatuto social y aquella ley escrita en la que se basaban para regular su comportamiento; en efecto, una gran parte de esa ley hablaba del templo y dictaba reglas para dirigir las liturgias (Lv 17s).

Jesús y los saduceos sobre la resurrección de los muertos

Los saduceos no aceptaban más que la autoridad de la Torá. Vemos entonces cómo Jesús apela a un «midrás» para deducir la resurrección de los muertos de Ex 3, 6; estos procedimientos son conocidos por los rabinos. He aquí a continuación el texto de Marcos y un pasaje del tratado Sanedrín (90b), *donde vemos cómo Gamaliel utiliza el mismo tipo de procedimiento:*

En cuanto al hecho de que los muertos tienen que resucitar, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el relato de la zarza ardiendo, que Dios le dijo: «Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob?». No es Dios de muertos, sino de vivos. Por tanto, estáis totalmente equivocados.

Mc 12, 26-27

Unos herejes preguntaron a Rabí Gamaliel: ¿De dónde sabemos por la Escritura que el Santo, bendito sea, resucita a los muertos? Les respondió a partir de la Torá, a partir de los profetas y a partir de los demás escritos. Pero no aceptaron su enseñanza (...). Por eso no pudo convencerlos hasta que les citó este pasaje de la Escritura (Dt 11, 21): «Para que tengáis largos días, vosotros y vuestros hijos en la tierra que el Señor juró dar a vuestros padres». No dice: «daros», sino «darles a ellos». De ahí se deduce que la resurrección de los muertos se enseña en la Torá. Otros dicen que Gamaliel les enseñó la resurrección a partir de aquel pasaje de la Escritura: «Pero vosotros, que habéis seguido estando unidos al Señor, vuestro Dios, hoy estáis todos vivos».

Dt 4, 4

Ciertas actitudes de Jesús debieron resultar particularmente provocativas a los ambientes sacerdotales de Jerusalén. Por ejemplo, su hostilidad contra los mercaderes del templo o también aquellas palabras dirigidas a un discípulo: «¿Ves esas construcciones? No quedará de ellas piedra sobre piedra. ¡Todo será destruido!» (Mc 13, 2). Las ideas de Jesús contra el templo salieron a relucir durante su proceso, mediante el cual los ambientes sacerdotales intentaron visiblemente poner freno a la amenaza que para ellos representaba la predicación de Jesús [1]. Una frase lacónica de Marcos, en el momento del

[1] D. CHWOLSON, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*. San Petersburgo 1892, reimpreso en Leipzig en 1908, insistió particularmente en la responsabilidad de los saduceos en la condenación de Jesús, eximiendo en lo posible a los fariseos.

proceso ante Pilato, demuestra que la predicación de Jesús ponía en discusión la institución del templo lo suficiente para preocupar a los ambientes sacerdotales: «Los sumos sacerdotes lanzaban contra él muchas acusaciones» (Mc 15, 3).

Los fariseos intentan aliviar la ley

La ley escrita imponía como un mandamiento divino descansar el día del sábado. La tradición farisea establece la lista de 39 trabajos prohibidos. Esta lista constituía de hecho un alivio de la ley escrita, ya que permitía realmente justificar los trabajos no comprendidos en esta lista y que no se deducían de ella:

Los trabajos principales son cuarenta menos uno: sembrar, arar, segar, engavillar, majar, bieldar, limpiar, moler, cribar, amasar, cocer, esquilar, lavar la lana, mullirla, teñirla; hilar, tejer, hacer dos cordoncillos, tejer dos hilos, separar dos hilos; hacer nudos, soltarlos, hacer dos costuras, desgarrar algo con objeto de hacer dos costuras, cazar un ciervo, matarlo o despellejarlo, ensalarlo, curar la piel, pulirla, cortarla; escribir dos letras, borrar con el fin de escribir dos letras; edificar, demoler, apagar, encender; golpear con martillo, transportar de un ámbito a otro. Estos son los cuarenta trabajos formales menos uno.

La Misná, Sabat, 7, 2 [ed. preparada por Carlos del Valle], Editora Nacional, Madrid 1981, 232-233.

La bendición contra los herejes

Cuando se separó de la sinagoga la iglesia naciente, hubo grandes tensiones entre los dos grupos. Los violentos ataques del capítulo 23 de Mateo son sin duda eco de aquella situación. Por entonces, entre los judíos, se añadió una bendición contra los herejes, entre los que había que contar a los discípulos de Jesús, a la gran oración de las «dieciocho bendiciones» (Semone Esré):

Que no haya esperanza para los herejes, y desarraiga pronto en nuestros días el reino del orgullo; que en un instante perezcan los nazarenos y los herejes, que sean borrados del libro de los vivos y que no sean escritos entre los justos. ¡Bendito seas, Yahvé, que doblegas a los orgullosos!

Al criticar la institución del templo mediante sus palabras y sus gestos, Jesús seguía la línea de las críticas de los profetas. Por dos veces, el evangelio de Mateo pone en labios de Jesús la frase del profeta Oseas: «Lo que quiero es misericordia y no sacrificio» (Os 6, 6 = Mt 9, 13; 12, 7). En la segunda ocasión, la cita va precedida de una afirmación que la ilumina: «Hay aquí uno más grande que el templo». La crítica de los sacrificios era para Jesús una especie de consecuencia del hecho de que, con la predicación del reino, llegaba algo importante que relativizaba todos los demás valores. Jesús no se lanzó nunca a una teoría crítica del sacerdocio y del templo. Pero sus propios actos, sus propias palabras, que manifestaban la llegada del reino, conducían a dejar al margen cualquier otra institución de salvación. Al curar a los leprosos, Jesús manifestaba que el reino tocaba al hombre. Podía luego enviarles a que se mostraran a los sacerdotes, para quedar reintegrados en la sociedad, tal como ordenaba la ley; pero de ese modo atestiguaban que era la fuerza del reino, manifestada en Jesús, lo que les purificaba, y no la ley (Mc 1, 40-44).

Jesús y los fariseos

Los evangelios mencionan las interminables y violentas discusiones entre Jesús y los fariseos a propósito del sábado y otras muchas observancias prescritas por la ley. Como hemos visto, los fariseos manifestaban una verdadera obsesión por la santidad del pueblo sencillo, y por eso Jesús se encontraba con ellos en su camino. De hecho intentaban una democratización de la enseñanza de la ley. La mayor parte de ellos habían salido de las capas medias de la población, no de las clases aristocráticas como los saduceos. Muchos trabajaban con sus manos o tenían tiendas. Sus escribas mostraban que la autoridad en materia de legislación se escapaba de los ambientes conservadores de las ilustres familias de Jerusalén. En su deseo de hacer compartir a la gente su amor a la Torá, mostraban una apertura de espíritu que no compartían los saduceos, ni mucho menos los hombres de Qumrán, que los trataban de «buscadores de alivio» [2]. De hecho, muchas interpretaciones que su tradición (ley oral) hacía de la ley escrita llevaba a hacer tolerables los mandamientos y las prescripciones de ésta.

No es fácil situar a Jesús respecto a los fariseos. En primer lugar, hay que recordar que ellos fueron los únicos que sobrevivieron a la destrucción del templo en el año 70, convirtiéndose así en los representantes del judaísmo. Esto explica por qué los evangelios muestran una clara tendencia a asimilar a

[2] C. PERROT, *La nouveauté de la tradition chrétienne:* L'année canonique XXIII (1979) 18.

Una curación en día de sábado

Había en la sinagoga un hombre con la mano paralizada; le plantearon esta cuestión: «¿Está permitido curar en día de sábado?». Era para acusarle. Pero él les dijo: «¿Quién de vosotros, que tiene una sola oveja, si se cae en un hoyo en día de sábado, no va a buscarla y a sacarla de allí? ¡Pues cuánto más es el hombre que la oveja! Por tanto, está permitido hacer el bien en día de sábado». Entonces dijo a aquel hombre: «Extiende la mano». La extendió y se puso bien, tan sana como la otra.

Mc 12, 9-13

los judíos del tiempo de Jesús con los fariseos. Algunas de las descripciones que nos hacen de ellos convienen mejor a la situación de los años 80 que a la de los años 28-30. No hay que olvidar, por ejemplo, que los violentos ataques antifariseos del capítulo 23 de Mateo se escribieron por los años 80-90, en un momento en que los judíos de la sinagoga excluían a los desviacionistas (y por tanto a los cristianos) de sus asambleas.

El reino de Dios y la ley

De hecho, una vez más hay que partir de la noción de reino de Dios para comprender el comportamiento de Jesús con los fariseos. Jesús no fue un «anómico», es decir, una persona que en su enseñanza o en su práctica hubiera tomado sistemáticamente el partido de considerar cualquier ley como inexistente o nefasta. Si así hubiera sido, no habría sido invitado a comer por los fariseos, como nos indican los evangelios (Lc 7, 36; 11, 37). ¿Habrían dejado acaso entrar en su casa a alguien que desafiara sistemáticamente las leyes sobre lo puro y lo impuro? [3]. Pero la figura del jurista liberal tampoco le cuadra a Jesús. En efecto, Jesús solamente criticaba los excesos de la ley. En varias ocasiones, los evangelios nos lo muestran violando ciertos principios que un casuista abierto habría podido respetar perfectamente. Tal era el caso de las curaciones realizadas en día de sábado. ¿Por qué curar precisamente ese día a unas personas que llevaban varios años enfermas y que podrían haberse curado perfectamente un día más tarde? La lógica que llevaba a Jesús a curar en día de sábado iba más allá de la de un jurista abierto. Apelaba a cierta visión del hombre y del bien que buscaba en otra parte su inspiración.

[3] C. PERROT, *Jesús y la historia*. Cristiandad, Madrid 1982, 123.

Profeta del reino, Jesús anunciaba el hoy de la salvación, que conducía a dejar en segundo plano los principios establecidos en la óptica de la ley, incluso la de los doctores más abiertos.

Fue el misterio mismo del reino el que llevó a Jesús a relativizar ciertos puntos de la ley oral de los fariseos, llamándola «vuestra tradición» (Mt 15, 3). Relativizó igualmente ciertos puntos de la ley escrita apelando a otro pasaje de esa misma ley (Mt 19, 1-9). Por consiguiente, no fue ni un partidario de la sola ley escrita, como los saduceos, ni un defensor de una tradición oral más abierta que la de los fariseos. Fue alguien que manifestó en toda su persona la llegada del reino y que por eso se permitía desplazar la ley. Es posible subrayar tres puntos en este sentido:

– *Jesús, uno que decía «yo»*

Los escribas se apoyaban siempre en la autoridad de una fuente. Eran repetidores de esa fuente, basando su autoridad tan sólo en el hecho de transmitir la ley. Frente a ellos, Jesús basaba su autoridad en sí mismo. Esta característica es la que subrayó en su forma particular de hablar: «las palabras en yo». Estas palabras presentan a Jesús como fuente inmediata de enseñanza. Así, las célebres antítesis del sermón de la montaña en Mateo: «Se os ha dicho...; pero yo os digo», conducen directamente hacia una asimilación de Jesús a la ley (Mt 5). Los escribas vivían de decir la autoridad de la ley. Las palabras de Jesús, fuente inmediata de enseñanza, se convertían en nueva ley.

– *Una revalorización de los orígenes*

La actitud de Jesús frente a ciertos puntos de la ley iba acompañada de una exégesis de la ley escrita, que la situaba en su verdadero valor. Este punto puede ilustrarse mediante la historia del acta de divorcio [4]. Jesús inaugura una práctica nueva: el hombre y la mujer no deben separarse. Los escribas le objetan inmediatamente que el texto de la ley de Moisés ordena entregar un acta de divorcio a la mujer que uno despide (Dt 24, 1; Mt 19, 7). Jesús les responde introduciendo una diferencia entre el tiempo de Moisés y el comienzo de la humanidad: «Por la dureza de vuestro corazón, Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al comienzo no era así» (Mt 19, 8). Para un escriba, la autoridad del Génesis en la que se apoya Jesús (Gn 1, 27) no era mayor que la autoridad del Deuteronomio que prescribe el acta de divorcio, ya que tanto el Génesis como el Deuteronomio formaban parte de la ley que Dios le había dado a Moisés. Por el contrario, Jesús no vaciló

[4] P. M. BEAUDE, *L'accomplissement des Écritures*. Paris 1980, 310s.

en llevar a cabo una jerarquización en el interior de la ley. Relativizaba de esta forma el mandamiento de Moisés, apoyándose en otro texto más original, el de la creación por Dios del hombre y de la mujer [5].

– *Una gran atención al «ahora»*

Esta revaloración de los orígenes estaba en Jesús al servicio de una mayor libertad en el momento presente. Mientras que la práctica de la ley centraba continuamente las miradas en el tiempo fundador, constituido por la alianza y el don de la ley, la práctica de Jesús centraba la atención en el hecho de que ahora el reino tocaba a los hombres. Un testimonio de ello eran su enseñanza y los signos que realizaba.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

C. PERROT, *Jesús y la historia.* Cristiandad, Madrid 1982, 111-133.

A. PAUL, *Y a-t-il vraiment une Bible juive?,* en J. DORÉ (ed.), *L'Ancien et le Nouveau.* Paris 1982, 47-57.

Id., *Intertestamento* (CB 12). Verbo Divino, Estella 1978.

A. MICHEL-J. LE MOYNE, *Pharisiens:* DBS VII, 1022-1115.

H. CAZELLES, *Loi Israélite:* DBS V, 497-530.

J. LE MOYNE, *Les Sadducéens.* Paris 1972.

E. E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs.* Jerusalem 1979, 286-399 *(The written Law and the Oral Law,* y *The Commandments).*

[5] C. PERROT cita el caso de ciertos benjaminitas que habían escudriñado el libro de la ley para saber si era Dios el que la había escrito *(Jesús y la historia,* 128). He aquí el texto, sacado del *Libro de las Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón (ed. París 1976, I, 203): «Kenez interrogó a los hombres apartados de la tribu de Benjamín, que dijeron: 'En aquel momento, nosotros quisimos escudriñar el libro de la ley (para ver) si era Dios quien había escrito verdaderamente su contenido, o si era Moisés el que había impuesto la enseñanza por su propia idea'» (XXV, 13).

10
Jesús y los paganos

La cuestión de las relaciones con los paganos se les planteaba a todos los judíos que residían en Judea, en Galilea o en cualquiera de las ciudades del imperio romano. Consciente de pertenecer al pueblo de la alianza, que tenía como marca la circuncisión, el judío del siglo I practicaba la ley del Dios único que lo ponía aparte. Su manera de considerar a los paganos podía variar mucho en función del grupo religioso al que pertenecía.

El exclusivismo de Qumrán

Retirados a orillas del mar Muerto, los miembros de la comunidad de Qumrán no albergaban desde luego sentimientos favorables a los paganos. Buscando su propia identidad y su fidelidad al Dios de la alianza, se sentían comprometidos en una empresa sectaria en donde se reforzaba considerablemente la distinción entre las gentes de la alianza y los paganos. Por otra parte, hay que señalar que los judíos de Jerusalén y el sacerdocio impío se veían rechazados por ellos de la comunidad de la alianza, de la que ellos se consideraban los únicos representantes.

En tiempos de Jesús, la secta vivía sus últimos años. Parece ser que un vivo sentimiento nacionalista la condujo a tomar partido contra los romanos en los años que precedieron a la guerra. Por tanto, no se encontrará en Qumrán una teología de la salvación de los paganos, a quienes muchos textos condenaban a la destrucción al final de los tiempos [1].

[1] P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 61-90; J. POUILLY, *Los manuscritos del Mar Muerto y la comunidad de Qumrán*. Verbo Divino, Estella ²1986, 60s.

El exterminio de las naciones en Qumrán

El rollo de «La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas» tiene como tema la guerra final contra las naciones. Los hijos de la luz destruirán entonces a los impíos. Cada uno de los miembros de la secta de Qumrán está ya preparado para esta guerra santa final, en la que Dios impondrá su poder sobre las fuerzas del mal.

Bendito sea el Dios de Israel
que mantiene la gracia a su alianza
y las promesas de salvación al pueblo
que ha redimido.
Y ha llamado a los que vacilan
a (hazañas) maravillosas,
pero al conjunto de las naciones lo ha reunido
para una destrucción,
sin (que quede ningún) resto.

Regla de la Guerra, 1 QM XIV, 4b-5,
en *Los manuscritos del Mar Muerto y la comunidad de Qumrán*.
Verbo Divino, Estella ^{2} 1986, 55.

¡Levántate, vigía! ¡Captura a tus cautivos, glorioso!
¡Entrégate al saqueo, valeroso!
Pon la mano sobre la nuca de tus enemigos,
tu pie sobre el montón de los cadáveres.
¡Golpea a las naciones, tus enemigas,
y que tu espada devore la carne culpable!
Llena la tierra de gloria
y a tu herencia de bendición.
¡Inmensos rebaños en tus tierras,
plata, oro y piedras preciosas en tus palacios!
¡Oh Sión, alégrate con todas tus fuerzas!

Regla de la Guerra, 1 QM XIX, 2-5.

El celo de los fariseos

Muy distinta fue la actitud farisea con los paganos. En tiempos de Jesús, los fariseos mantenían con el poder político «pagano» una actitud prudente. Se aprovechaban del período de paz concedido a su país para favorecer lo más posible el celo de todos los judíos por la ley. Les preocupaba la salvación de los paganos. Vemos cómo Jesús reconoce su celo en recorrer los mares y los continentes por convertir a un pagano (Mt 23, 15).

Gracias en gran parte al celo de los fariseos es como el judaísmo había adquirido en tiempos de Jesús una imagen de cuño positivo entre muchos paganos por todo el imperio. La creencia en un Dios único, creador y señor del mundo, la perspectiva de una vida moral de cierta altura en la que el respeto a los demás ocupaba un gran espacio, todo ello no podía menos de atraer a los paganos deseosos de salvación y decepcionados por las otras religiones [2].

Así es como se formaron en torno a las sinagogas, tanto de la diáspora como de Palestina, grupos de simpatizantes paganos entre los que se realizaron algunas conversiones al judaísmo. Cuando el cristianismo comenzó a prosperar, muchos paganos, a menudo personas de alto rango social, se incorporaron a sus filas, como atestiguan los Hechos de los apóstoles (17, 12).

Temerosos de Dios y prosélitos

El pagano que sentía simpatías por la religión del Dios de Moisés podía agregarse al pueblo de la alianza de una manera más o menos efectiva, según se hiciera «temeroso de Dios» o «prosélito» [3].

El temeroso de Dios era un adorador del Dios único, pero se quedaba fuera del pueblo de la alianza, porque no se hacía circuncidar. Rezaba a Dios, observaba las prácticas esenciales como el descanso sabático, la prohibición de las carnes sofocadas, la ofrenda por el templo o por la sinagoga... Este estatuto convenía mejor sin duda que el de prosélito a algunos paganos, por causa de la circuncisión, que aparecía como un obstáculo importante a muchas personas en un mundo en que la cultura helenista imponía los baños y la palestra como un elemento necesario a la vida social. Pablo alude a ello cuando critica a los que quieren restaurarse el prepucio (1 Cor 7, 18 = 1 Mac 1, 15).

El prosélito quedaba integrado efectivamente en el pueblo de la alianza. Entraba en él por medio de la circuncisión. La práctica de un baño ritual que seguía a la circuncisión, muy poco atestiguada en el siglo I, se desarrolló más tarde [4].

---

[2] J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos* FAX, Madrid 1972, 8s. Sobre la relación entre Israel y las naciones en el Antiguo Testamento, cf. R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les Nations*. Neuchâtel 1959. Sobre el proselitismo después de la caída del templo, cf. E. E. Urbach, *The Sages...*, I, 541-554.

[3] Sobre los prosélitos y los temerosos de Dios, véase J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús*, 11s.; sobre el estatuto de los prosélitos, véase sobre todo del mismo, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1977, 331-345.

[4] Sobre este baño, cf J JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 332-333.

Los derechos del prosélito estaban limitados en ciertos puntos; por ejemplo, su hija no podía casarse con un sacerdote. Globalmente, eran los mismos que para cualquiera de los israelitas. Pero el prosélito no tenía antepasados judíos y este hecho no dejaba de pesar realmente en su integración social.

Así, pues, la relación con Dios pasaba en el judaísmo por una serie de líneas de demarcación que concretaban muy bien, por otra parte, la organización del espacio del templo. Había un patio abierto para los paganos. Pero sólo los judíos, incluidos los prosélitos, podían entrar en el patio de los israelitas. Los paganos se veían asociados al culto del verdadero Dios. Con esta finalidad, el pueblo de la alianza les reservaba un espacio. Aunque se mantenía en pie la separación sin la que el pueblo de Israel habría perdido su identidad, este espacio mostraba que Dios no se desinteresaba de los paganos.

Jesús y los paganos

Si, como hemos visto, hay que buscar el arraigo socio-religioso de Jesús en el bautismo, tendremos que volver sobre este punto para situar su relación con los paganos. Ya en Juan bautista se habían movido algo las cosas en este terreno. Si creemos en el testimonio de Lucas (3, 14), también los paganos acudían a escucharle. Su predicación se dirigía a todos y la urgencia de la conversión frente a la «cólera» de Dios se dejaba sentir para cada uno, sea cual fuere su situación socio-religiosa. Con Juan, el sistema de separación que organizaba la santidad en torno al Dios de Israel quedaba relativizado; todos recibían juntos el bautismo para el perdón de los pecados.

Con Jesús, también se vieron singularmente transformadas las condiciones de entrada en el reino. Su predicación alcanzaba a cada uno de sus oyentes, les invitaba a todos a un cambio de actitud independientemente de su estatuto en el sistema de pureza discriminatorio. Jesús comía con los publicanos y pecadores, aceptaba el contacto de una pecadora pública. En este aspecto, el comportamiento de Jesús se alejaba del de los fariseos, puesto que no parecía preocuparse personalmente de las exigencias de pureza legal que se levantaban entre él y la categoría de «pecadores públicos» [5].

Igualmente, los paganos que se cruzaban en el camino de Jesús no quedaban resituados por él en un sistema de grados de pureza para llegar a la salvación. Una siro-fenicia, dice el evangelio de Marcos, recibió de Jesús el favor que solicitaba para su hija (Mc 7, 24-30). Al principio, Jesús le recordó

[5] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, I. *La predicación de Jesús* Sígueme, Salamanca 1974, 133s

El pagano y los rabinos Hillel y Sammay

Este texto del Talmud de Babilonia muestra a Hillel más acogedor que Sammay; se observará también que Hillel resume toda la ley en un mandamiento; todo lo demás no es más que un comentario del mismo, ¡que hay que estudiar!

Ocurrió de nuevo que un pagano se presentó ante Sammay y le dijo: «Haz de mí un prosélito, con tal que me enseñes toda la Torá mientras que me sostengo sobre una sola pierna». Sammay lo echó fuera con una vara de medir que tenía en la mano. Se presentó ante Hillel y le dijo: «Haz de mí un prosélito». Hillel le dijo: «No hagas a tu prójimo lo que no quieras para ti: esto es toda la Torá y el resto no es más que comentario; vete y estúdialo»...

Algún tiempo después, aquel pagano se hizo prosélito y se encontró con otros paganos que se habían hecho prosélitos. Le dijeron: «La intransigencia impaciente de Sammay quiso echarnos del mundo, pero la humilde paciencia de Hillel nos ha acercado y nos ha llevado bajo las alas de la presencia divina».

Sabat, 30b-31a.

La ofrenda de las primicias por el prosélito

La Misná enuncia de este modo las reglas según las cuales tiene que ofrecer las ofrendas el prosélito:

El prosélito las (ofrendas) ofrece, pero no hace la recitación, porque no puede decir: «Que juraste a nuestros padres darnos». Si su madre era israelita, puede ofrecerlas y hacer la recitación. Cuando ora en privado, ha de decir: «Dios de los padres de Israel». Cuando ora en la sinagoga, dirá: «Dios de vuestros padres». Si su madre era israelita, puede decir: «El Dios de nuestros padres».

Bikkurim, I, 4, en *La Misná* (Ed. C. del Valle), *o. c.*, 208.

la distinción que había entre el judío y el pagano: «Deja primero que se sacien los hijos, ya que no está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perrillos». Pero la respuesta de la mujer encontró la forma de pasar por encima de esta distinción, ya que «los perrillos comen de las migajas que

caen de la mesa». Y Jesús añadió: «Debido a esta palabra, vete...». Jesús reconoce que una pagana puede atestiguar una fe real (Mt 15, 28). Y es finalmente con esa fe con lo que se vincula la eficacia de la salvación o el don del favor que se solicita. La distinción puro/impuro, pagano/judío, queda aquí superada, relativizada, en provecho de un nivel más profundo que toca al corazón y a la confianza. Jesús no le pide a la siro-fenicia que se haga prosélita antes de obtener lo que pide. Tampoco se lo exige al centurión, en quien reconoce una fe que jamás había encontrado en Israel (Lc 7, 9).

Con Jesús cambiaba algo en las relaciones con los paganos. La fe en su persona ponía en discusión la separación de pureza que distinguía a los paganos y a los judíos, a los pecadores y a los justos. Por eso el reino de Dios al final de los tiempos estaba, para él, abierto a las «naciones» paganas: «Llegarán muchos de oriente y de occidente a ocupar un sitio en el banquete con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8, 11) [6].

El evangelio a los paganos

Esta redistribución de las condiciones de entrada en el reino sirvió de base a los primeros cristianos para regular el problema de la evangelización de los paganos, que les ocupó durante muchos años. Las comunidades cristianas de origen judeo-cristiano, por otra parte, no lo resolvieron al mismo ritmo que las comunidades heleno-cristianas. El evangelio de Lucas, escrito por un cristiano de origen pagano, se presenta como inmediata y naturalmente universalista [7]. Escrito en un ambiente judeo-cristiano, el evangelio de Mateo muestra mejor la amplitud del cambio que se ha operado en los creyentes de origen judío [8].

Desde los relatos de la infancia de Jesús, Mateo se muestra universalista. Unos magos paganos acuden a adorar al niño (Mt 2). Al volver de Egipto, el niño Jesús y sus padres se instalan en Galilea, definida un poco más adelante como «la tierra de los paganos» (= «Galilea de las naciones») (Mt 4, 15). Además, Mateo muestra pocas simpatías con Jerusalén. Herodes, que reside allí, es un rey tan peligroso para el niño Jesús como lo había sido el faraón para Moisés; hace matar a los niños, lo mismo que había hecho el faraón al saber que iba a nacer un niño salvador. Curiosa inversión de valores: Egipto,

---

[6] J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús*, 45s.

[7] Sobre la salvacion de los paganos en Lucas, cf. J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes*, en *Etudes sur les Actes des Apôtres*. Paris 1967, 393-419. Para un balance de la investigación en los últimos 25 años sobre el pensamiento lucano, cf. F. BOVON, *Luc le théologien*. Vingt-cinq années de recherches (1950-1975). Neuchâtel 1978, sobre todo 309-425.

[8] W. TRILLING, *El verdadero Israel*. FAX, Madrid 1974; R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*. Göttingen 1967.

la tierra de la cautividad de los mayores, se convierte en Mateo en tierra de refugio para el niño Jesús, mientras que Judea es una tierra peligrosa.

Este universalismo claramente afirmado no le impide sin embargo al evangelista conservar el recuerdo del camino que se recorrió a partir de Jesús para que se anunciara el evangelio a todas las naciones (Mt 28, 16-20). El segundo discurso del evangelio, en donde los doce son enviados a misionar, revela unas consignas muy estrictas de parte de Jesús: «No emprendáis el camino de los paganos ni entréis en una ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5). Estas consignas están perfectamente de acuerdo con las palabras dirigidas a la cananea: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24). Jesús envía a sus discípulos a predicar a un sector limitado, dando la prioridad a las ovejas de Israel [9].

Poco a poco, se fue llevando a cabo el cambio de perspectiva hasta llegar a la afirmación del principio: el evangelio está hecho para el mundo entero. Las consignas del resucitado con las que termina el evangelio no pueden ser más claras: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he ordenado. Y yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de los tiempos». Estas consignas se dan en Galilea. De este modo, la tierra de las «naciones» se convierte en el punto de partida de la aventura universal [10].

[9] J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús*, 15s.

[10] Sobre este envío a misionar y la fórmula bautismal, cf. E. RIGGENBACH, *Der Trinitarische Taufbefehl*. Gütersloh 1903; véase la discusión en P. M. BEAUDE, *Jésus oublié. Les évangiles et nous*. Paris 1977, 95-99.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos.* FAX, Madrid 1974.

Id., *Jerusalén en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1977.

Id., *Teología del Nuevo Testamento,* I. *La predicación de Jesús.* Sígueme, Salamanca 1974.

M. SIMON-A. BENOIT, *El judaísmo y el cristianismo antiguo.* Labor, Madrid 1972.

11
Los milagros de Jesús

Para comprobar la existencia de taumaturgos y de exorcistas en el siglo I, y para conceder a este hecho la importancia que le corresponde, el historiador tiene que relacionarlo con la manera como entonces se organizaban el saber y el creer. Esta organización se distinguía de la que en nuestros días vive el mundo occidental. Por eso el historiador no ha terminado todavía su trabajo cuando ha reconocido que Jesús realizaba exorcismos y milagros; tiene que mostrar además cómo eran ofrecidos por Jesús estos hechos para significar que en su persona se manifestaba el reino de Dios.

La organización del saber y del creer en el siglo I

El estudio profundo de la organización del saber y del creer en el siglo I afecta a la historia de las ideas y de las creencias. A esta historia es a la que le corresponde la función de destacar la originalidad de esta organización en el siglo I. Aquí hemos de limitarnos a ofrecer algunas características.

Importancia del saber transmitido

El saber por transmisión desempeñaba un papel importante en el siglo I. El hecho de que se transmitiera una cosa la acreditaba muchas veces como verdadero saber. Muchos saberes que hoy se someterían a la verificación o a la experimentación encontraban entonces su crédito en el mero hecho de ser transmitidos. Esta organización del saber es común a todas las sociedades en donde la tradición constituye una autoridad y puede por tanto asentar la verdad de un enunciado. No hay que extrañarse de ver que se establecen así ciertas creencias populares: los habitantes de Hebrón aseguraban, por ejem-

La raíz de Maqueronte

Antes de describir la conquista de la fortaleza de Maqueronte por Lucilio Basso, Josefo menciona la existencia de una raíz capaz de expulsar los demonios. Este relato atestigua que la organización del campo de la ciencia y de la fe era distinta de la de hoy.

En el barranco que rodea por el norte la ciudad, hay un lugar llamado Baaras en donde crece una raíz del mismo nombre. Tiene un color de llama; por la tarde, emite una luz brillante como una centella y los que se acercan para tomarla no pueden atraparla; desaparece y no se queda inmóvil si no se derraman sobre ella orines de mujer y sangre menstrual. Pero incluso entonces mata ciertamente al que la toca, a no ser que logre llevarse toda la raíz colgando de la mano. Hay también otra manera inofensiva de apoderarse de ella, y es la siguiente: se excava alrededor dejando solamente un poco para cubrir la raíz; luego se la ata a un perro que, lanzándose para acosar a la persona que le amenaza, arranca dicha raíz fácilmente, pero muere enseguida como víctima sustitutiva en lugar de aquel que quería arrancar la planta; luego, después de eso, se la puede llevar sin miedo. A pesar de todos estos peligros, se la busca por una sola virtud; en efecto, los llamados demonios –son los espíritus de los hombres malos que penetran en el cuerpo de los vivos y provocan su muerte si nadie les ayuda–, esos demonios son expulsados fácilmente por medio de esta hierba, aplicándola simplemente sobre los pacientes.

Flavio Josefo, *Guerra*, VII, 180-185, en *Flavio Josefo*, 39-40.

Presagios sobre la destrucción del templo

Josefo traza una larga lista de todos los presagios enviados por el cielo para anunciar la destrucción del templo. Entre ellos, el de una vaca llevada a ser sacrificada que había dado a luz un cordero. Hubo otro todavía más llamativo:

Pocos días después de la fiesta, el veintiuno del mes Artemisio, tuvo lugar una aparición milagrosa que desborda los límites de lo creíble; creo que lo que voy a referir parecería una habladuría si no lo hubieran relatado unos testigos oculares y si las desgracias que se siguieron no merecieran relacionarse con estos presagios. En efecto, antes de ponerse el sol, se vio por los aires en todas partes, por encima del país, que se lanzaban carros de guerra y falanges armadas a través de las nubes poniendo cerco a las ciudades.

Flavio Josefo, *Guerra*, VI, 296-298, en *Flavio Josefo*, 47.

plo, que el terebinto que crecía en su ciudad se remontaba a la creación (Josefo, *Guerra,* IV, 533). Más extraño para el hombre de hoy es el hecho de ver que esas «informaciones transmitidas», acreditadas como verdadero saber, convencían a hombres que escribían historia, como Flavio Josefo.

Importancia de los espíritus y de los demonios

La manifestación de los dioses (o de Dios entre los judíos) y de los demonios constituía un elemento esencial de la historia de los hombres. La creencia en su intervención frecuente se había generalizado, aunque de forma más o menos intensa según los ambientes. Escribiendo como historiador, Josefo no dejaba de señalar las intervenciones de los demonios o de Dios a lo largo de la historia. Todo acontecimiento importante, por ejemplo la toma del templo, quedaba entonces vinculado a esos elementos sobrenaturales que no podían menos de influir en ellos. Por tanto, el historiador tenía que recoger los numerosos presagios enviados por Dios para anunciar aquel acontecimiento [1]. Esta intervención de Dios o de los demonios no tenía lugar solamente en el terreno de la historia general, sino que se imponía en todos los sectores de la vida individual y social.

El aspecto «religioso» de la enfermedad

La enfermedad o la posesión pertenecen, en el siglo I, a dos terrenos que hoy se encuentran separados: el médico y el religioso. Parece ser que en Palestina se había extendido masivamente la ciencia médica desarrollada entre los griegos, hasta el punto de que había médicos ejerciendo en las ciudades y aldeas de Judea y de Galilea [2]. Pero esta ciencia médica no descalificaba por ello a la concepción que atribuía las enfermedades a los demonios o a los espíritus. Así, vemos cómo los médicos y los adivinos acuden a atender a Herodes en su agonía (Josefo, *Guerra,* I, 656). La enfermedad podía estar también en relación con el pecado, tal como vemos en el evangelio de Juan a propósito del ciego de nacimiento: «¿Quién ha pecado para que éste naciera ciego, él o sus padres?» (Jn 9, 2).

[1] Josefo sabía, por otra parte, integrar los presagios divinos con la lección política que sacaba de los sucesos; este pro-romano no vacila en interpretar los oráculos de los judíos en beneficio del emperador: «Lo que más impulsó a los judíos a la guerra fue un oráculo ambiguo, encontrado en sus sagradas Escrituras, diciendo que por aquella época alguno que procedería de su país mandaría en todo el universo. Recibieron esta predicción como si se refiriera a ellos y muchos de sus sabios se engañaron en su interpretación; pero de hecho el oráculo predecía la elevación al trono imperial de Vespasiano, que fue proclamado emperador en el suelo de Judea» *(Guerra,* VI, 312-313, en *Flavio Josefo,* 48).

[2] P. GRELOT, *Los milagros de Jesús y la demonología judía,* en X. LEON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1979, 65-66.

La enfermedad del rey Herodes

Se observará cómo en este relato se mezcla lo religioso y lo médico:

Los pies se le hincharon como entre piel y carne; hinchósele también el vientre y se le pudría su miembro viril con muchos gusanos; tenía gran pena con un suspiro tras otro; fatigábanle mucho tantos suspiros y un encogimiento de todos sus miembros; y los que consideraban esto según Dios, decían que era venganza de los sofistas (los doctores de la ley que había hecho quemar vivos); y aunque él se veía abrumado de tantos tormentos y enfermedades como tenía, todavía deseaba la vida y pensaba cobrar salud pensando remedios.

Flavio Josefo, *Guerra*, I, 656-657, en *Obras*, I, 125-126.

Milagros y exorcismos en el mundo helenista

El mundo helenista tenía mucha fe en los dioses que curaban. Ochenta relatos de curación conservados en las estelas del siglo IV en el santuario de Asclepios en Epidauro atestiguan la antigüedad y la importancia de esta creencia. Los enfermos venían a pasar la noche en el santuario y tenían una visión que afectaba a su curación: se producía lo que habían soñado. Estas creencias en los dioses que curaban estaban también difundidas en Palestina. La piscina mencionada por el evangelio de Juan, llamada Betzata, era probablemente, según el resultado de las excavaciones, el lugar de culto al dios curador Serapis; estaba situada muy cerca del templo, al noroeste del mismo [3].

El mundo helenista reconocía también a ciertos sabios el poder de realizar milagros. Tal era el caso de Epiménides de Cnossos (siglo VI), de Pitágoras (siglo VI); está también Apolonio de Tiana, pitagórico del siglo I, casi contemporáneo de Jesús de Nazaret. La vida de este filósofo fue contada por Filóstrato, a comienzos del siglo III. No es imposible que la obra de Filóstrato esté dirigida a veces por el deseo de mostrar en Apolonio un «equivalente pagano» del fundador de los cristianos. Lo cierto es que la vida de Apolonio es una fuente de primer orden para estudiar la manera como se presentaban los milagros en el mundo helenista. Encontramos allí un relato desarrollado de resurrección, cinco relatos de curación, exorcismos y varios

[3] A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs*. Paris 1970.

Dos milagros atribuidos al emperador Vespasiano

Un habitante de Alejandría, que pertenecía a la clase baja y que estaba claramente afectado de una descomposición de la vista, se echó a los pies de Vespasiano y le pidió gimiendo que le curase de su ceguera; obedecía, según decía, a las órdenes de Serapis, un dios al que este pueblo entregado a las supersticiones adora más que los demás, y suplicaba al príncipe que se dignase mojar sus mejillas y el contorno de sus ojos con la secreción de su boca. Otro tenía la mano atrofiada y, por inspiración del mismo dios, pedía al César que pisase esa mano con la planta de su pie. Vespasiano, al principio se burlaba de ellos y los rechazaba; pero ante su insistencia vaciló, bien por temor a pasar por vanidoso y presumido, bien por confianza, ya que las súplicas ardientes de aquellos dos enfermos y los halagos de sus cortesanos lo inclinaban a la esperanza. Al final, ordenó a los médicos que viesen si aquella ceguera y aquella parálisis podían vencerse por medios humanos. Los médicos, despues de haber desarrollado varios argumentos, respondieron que de los dos enfermos el uno tenía la fuerza visual sin corroer por completo y que se recobraría quitando el obstáculo; el otro tenía las articulaciones desviadas y que, si se ejercía sobre ellas una presión saludable, podrían volver a la posición normal; que a los dioses les agradaría quizás aquella curación y que habían escogido al príncipe para este divino ministerio; en fin, que si el remedio era eficaz, la gloria correspondería al príncipe, mientras que si resultaba inútil, el ridículo caería sobre aquellos miserables. Entonces Vespasiano, convencido de que todo era posible a su fortuna y que en adelante no habría nada increíble para él, quedó contento y, en medio de los que le rodeaban, con toda atención, ejecutó lo que se le había prescrito. Inmediatamente, la mano recobró sus funciones y el ciego vio brillar de nuevo la luz. Estos dos milagros todavía los recuerdan hoy algunos testigos oculares a quienes la mentira no puede ofrecerles ningun provecho.

Tácito, *Historias*, IV, 8.

milagros sobre las cosas inanimadas (puertas de un templo cerradas que se abren para que pase Apolonio; mar que se tranquiliza en invierno para que Apolonio tome un barco; Apolonio retira sus piernas de las argollas selladas de una cárcel...). El conjunto de estos relatos no supera los veinte [4]. De hecho, representan pocos datos respecto al conjunto de la vida del filósofo y están visiblemente destinados a ilustrar el cuadro sapiencial que ofrece Apolonio.

[4] A. GEORGE, *Milagros en el mundo helenístico*, en X. LEON-DUFOUR (ed.), *o c.*, 105.

Apolonio resucita a una joven que pasaba por muerta

Este relato de Filóstrato (siglo III) evoca en su forma literaria el relato de la resurrección del joven de Naín (Lc 7, 11s). Obsérvese, sin embargo, entre las diferencias, el deseo de una explicación «racional».

Una joven pasaba por muerta en el momento de su matrimonio, y el novio seguía al féretro, lamentándose de aquella boda frustrada; toda Roma gemía con él, ya que la joven pertenecía a una familia consular. Apolonio, testigo de aquel duelo, se acercó y dijo: «Parad el féretro, pues voy a detener las lágrimas que derramáis por esta joven». Entonces preguntó cómo se llamaba. Los asistentes pensaron que iba a dirigirles un discurso como los tradicionales, que provocan lamentaciones, pero él no hizo más que tocar a la joven y pronunciar sobre ella unas palabras misteriosas; despertó a la joven de lo que parecía ser la muerte, y la joven recobró el habla y volvió a casa de su padre, lo mismo que Alcestes resucitado por Hércules. Y cuando los padres de la joven le ofrecieron un presente de 150.000 sestercios, dijo que se los regalaba a la joven como dote. Había descubierto en ella aquella chispa de vida que se les había escapado a quienes le rendían los últimos deberes; en efecto, se cuenta que caía una lluvia fina y que un vapor se elevaba de su rostro; así volvió a encender y restauró la vida que se había apagado. Pero todo esto es imposible de decidir y sigue siendo misterioso, no sólo para mí, sino que lo fue incluso para los asistentes.

Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana.*

Onías, marcador de círculos, hace caer la lluvia

La Misná cuenta cómo Onías, rabino del siglo I a. C., hizo caer la lluvia. La intercesión de Onías en favor de Israel recuerda la de Elías (1 Re 17, 41s).

Un día, le dijeron a Onías, marcador de círculos: «Reza para que llueva» (...). Rezó, pero no llovió. ¿Qué es lo que hizo? Trazó un círculo, se puso dentro de él y dijo ante Dios: «¡Oh, Señor del mundo! Tus hijos han venido a verme, porque soy un hijo de la casa delante de ti. Juro por tu gran nombre que no me apartaré de aquí antes de que hayas tenido piedad de tus hijos». La lluvia empezó a caer gota a gota. Dijo: «No te he pedido esta lluvia, sino una lluvia que llene las cisternas, los pozos y los agujeros de la roca». Empezó a llover violentamente. Dijo: «No te he pedido esta lluvia, sino una lluvia buena, de bendición y de gracia». Entonces llovió normalmente.

Misná, Taanit, 3, 8.

La creencia en los milagros estaba muy difundida en las diversas capas de la sociedad y no sólo entre la gente del pueblo. Sin embargo, hay que señalar que ciertas corrientes de pensamiento mostraban una clara tendencia a rechazarlos, proponiendo explicaciones naturales. El médico Hipócrates excluía los milagros por principio, para desarrollar su ciencia. Y el historiador Josefo tendía a presentar explicaciones racionales para los milagros del éxodo.

Milagros y exorcismos en el judaísmo palestino

En el judaísmo palestino, el milagro no constituía un acontecimiento que se escapase del gobierno ordinario de Dios. Al contrario, era la plena manifestación del mismo, el signo de que Dios se inclina con benevolencia sobre los hombres. Señalaba el interés particular del Dios creador y salvador, capaz de intervenir en cualquier momento en su creación según las mismas leyes que había fijado. Estas intervenciones divinas fueron especialmente numerosas en el momento en que Dios «creó» a su pueblo, o sea, en el momento del éxodo.

La tradición sinagogal

En la tradición de las sinagogas, los milagros narrados en el libro del Exodo adquirieron una gran importancia. Los comentarios de los predicadores dieron a los signos realizados por Dios una amplitud digna de la importancia del acontecimiento fundador del pueblo. El paso del mar, el don del maná, el don de la ley en el Sinaí constituían otros tantos signos del favor de Dios a los que había de conceder la mayor atención. Su lugar era tan céntrico que se proyectaron sobre los tiempos mesiánicos. El profeta de los últimos tiempos, el mesías, habría de realizar a su vez los signos que habían acompañado a la fundación del pueblo cuando el éxodo. Como se ha visto, los que en el siglo I reivindicaban el título de profeta manifestaban naturalmente la intención de hacer signos parecidos a los de Moisés o Josué [5]. Algunos relatos de los evangelios evocan los milagros del éxodo. Tal es el caso de la multiplicación de los panes y de la marcha de Jesús sobre las aguas, que recuerdan el maná y la travesía del mar Rojo (Mc 6, 30-52).

Los milagros y los escribas

Los escribas de tendencia farisea reconocían que algunos de ellos eran capaces de realizar milagros, pero, a diferencia del pueblo sencillo siempre

[5] Véase p. 112s.

Hanina ben Dosá cura a un enfermo

Hanina ben Dosá era un rabino galileo que ejerció su actividad antes del año 70 de nuestra era. El Talmud narra así la curación del hijo de rabí Gamaliel (compárese con el hijo del funcionario real de Jn 4, 46s).

Sucedió que una vez cayó enfermo el hijo de rabí Gamaliel. Este envió a dos alumnos de los sabios a casa de r. Hanina ben Dosá. Cuando Hanina los vio, subió a la habitación de arriba e imploró la misericordia para sí. Al bajar, les dijo: «Id, la fiebre lo ha dejado». Le preguntaron: «¿Eres profeta?». Respondió: «No soy profeta ni hijo de profeta, pero sé por experiencia que, si mi plegaria brota en mi boca, el enfermo se ve favorecido; si no, es rechazado». Se sentaron para escribir y anotaron la hora exacta. Cuando volvieron a rabí Gamaliel, éste les dijo: «¡Por el culto! No habéis quitado ni añadido nada, pero el hecho ha sucedido ciertamente así; en esa misma hora (que habeis indicado) la fiebre lo dejó y nos pidió de beber».

Talmud de Babilonia, Berakot, 34B.

inclinado a aceptar sin discernimiento lo maravilloso, ellos velaban para que pudieran establecerse reglas estrictas de verificación. Un hecho extraordinario no constituía de suyo un signo de Dios; podía proceder del demonio. Desconfiaban mucho de la magia [6]. Era preciso que el milagro no redundase en gloria personal del taumaturgo, ya que éste no era más que un servidor de Dios.

Los exorcismos exigían las mismas reglas de prudencia, ya que podían proceder también de la magia. Pero aquí la eficacia imponía fuerza de ley; todo lo que pudiera favorecer la expulsión de los demonios había que aceptarlo a priori. Los exorcismos, como los gestos de los taumaturgos, encerraban aspectos muy misteriosos que no tenían que ser considerados obligatoriamente como la magia; las palabras enigmáticas, los gestos como mezclar saliva y polvo para hacer barro (Jn 9, 6), eran ciertamente una práctica corriente.

[6] En el texto citado en la p. 17, vemos cómo el Talmud conservó el recuerdo de que Jesús practicó la magia, o sea, que obró milagros. Sobre la magia y el milagro en el pensamiento fariseo después del año 70, cf. E. E. URBACH, *The Sages* .. I, 97-123.

Los milagros y los exorcismos de Jesús

Los exorcismos y los milagros ocupan en los evangelios un lugar privilegiado. Para los cristianos, manifestaban un aspecto esencial del mensaje evangélico. Eran el signo de que el reino de Dios desplegaba su fuerza; hablaban del reino de Dios en acto, atestiguaban la convulsión que la predicación del reino llevaba a cabo en todos los terrenos, incluso en el de los espíritus y los cuerpos: «Si expulso los demonios por el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20).

Por eso los primeros cristianos quisieron situar los milagros de Jesús en el centro mismo del anuncio evangélico. Gracias a ellos, se operaba una visión nueva del orden de las cosas, surgía la esperanza de una transformación final, la esperanza de que Dios vendría a establecer definitivamente su poder sobre los hombres.

La persona del taumaturgo

Las manifestaciones de poder del reino que eran los exorcismos y los milagros no dejaban al margen a la persona de Jesús. Es precisamente lo contrario lo que aparece en los evangelios. Así, por ejemplo, las expulsiones de demonios se hacen en nombre de Jesús, por su propia autoridad, siendo así que en el judaísmo todas se realizaban en nombre de otro (de Dios), no en el del exorcista. Los milagros terminan muchas veces con una pregunta que sitúa a Jesús en el centro de la escena: «¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4, 41). Si Jesús ocupaba un lugar central en los milagros y los exorcismos, es que su misma persona manifestaba el reino de Dios. Más tarde, no se engañaron los cristianos: fue en el nombre de Jesús como también ellos realizaron exorcismos y milagros (Hch 3, 6; 19, 13). De hecho, los signos realizados por Jesús conducían a interesarse por el misterio mismo de su persona; más que un simple taumaturgo o exorcista, Jesús manifestaba en sí mismo el misterio del reino de Dios.

Los signos de Jesús y la fe

Los relatos evangélicos destacan muchas veces la fe de los que piden un signo o de los que son sus beneficiarios. Para estos relatos, esa fe supera la simple confianza en el poder del taumaturgo. Se trata de entrar en el misterio mismo del reino, que muestra su fuerza en Jesús. Donde no encontraba fe, Jesús «no podía hacer ningún milagro», dice un versículo de Marcos (6, 5); y «se extrañaba de que no creyeran» (6, 6). En otro lugar, Marcos lo presenta negándose a hacer los signos que le piden (Mc 8, 12). Estas dos actitudes de impotencia y de rechazo indican claramente que la actividad taumatúrgica de

Jesús se movía en el interior de un proyecto determinado. El milagro tenía que desembocar en el descubrimiento del misterio del reino en la persona misma de Jesús. Y la fe era necesaria para este descubrimiento.

A pesar de que rechazaba los signos que le habrían hecho entrar automáticamente en la imagen que los judíos se forjaban del mesías o del último profeta, Jesús realizaba otros signos que mostraban cuál era el contenido que inyectaba en la noción de reino que manifestaba su persona. Algunos de sus milagros prescindían deliberadamente de las grandes manifestaciones del éxodo para dirigirse a los «pequeños». La curación del ciego, de la hemorroísa, de la suegra de Pedro, mostraba que «se anunciaba a los pobres la buena noticia» (Lc 7, 22), lejos de los caminos espléndidos por los que algunos esperaban al mesías.

Semejantes signos en beneficio de los pequeños anunciaban ya el signo que constituiría la muerte de Jesús. La venida del reino pasaría por el sufrimiento del hijo del hombre. Ese sería el signo definitivo, que no podría comprenderse más que con la fe: «La generación mala y adúltera pide un signo. Pero no se le dará más signo que el del profeta Jonás. Pues lo mismo que Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre de la ballena, así el hijo del hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra» (Mt 12, 39). El sufrimiento del hijo del hombre y su muerte entraban en la imagen del profeta del fin de los tiempos que Jesús habría de realizar.

Importancia de los milagros para los primeros cristianos

Para los cristianos, los exorcismos y los milagros constituían la manifestación del poder del reino de Dios. Hablar de milagro era hablar de la transformación traída por Jesús en la organización social, religiosa y personal del mundo. En este punto había una diferencia importante en relación con la tradición de los rabinos fariseos. Para éstos, el milagro no entraba en consideración cuando se trataba de definir algunas normas de acción. Según la opinión dominante de su tradición, las reglas del obrar (la *halaká)* se deducían de la ley; en este terreno, se negaba todo valor a una intervención milagrosa, por ejemplo a una voz venida del cielo. Al contrario, para los cristianos, el recuerdo de los milagros y sus relatos constituían una especie de potencial de obrar cristiano. Recordar los milagros era decir que el reino de Dios manifestado en Jesús estaba en la fuente del obrar cristiano [7]. También en este caso la ley quedaba relativizada como punto-fuente.

[7] C. PERROT, *Jesús y la historia* Cristiandad, Madrid 1982, 161-192.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

X. LEON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1979.
Los milagros del evangelio (CB 8). Verbo divino, Estella 1977.
G. VERMES, *Jesús el judío.* Muchnik, Barcelona ^{2}1979, 63-87.
C. PERROT, *Jesús y la historia.* Cristiandad, Madrid 1982, 161-192.
A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs.* Paris 1970.

12
Hijo del hombre e hijo de Dios

La expresión *el hijo del hombre* aparece 82 veces en los evangelios: 30 veces en Mateo, 14 veces en Marcos, 25 veces en Lucas y 13 veces en Juan. Esto indica su importancia. Pero al mismo tiempo hay que hacer otra observación: esta misma expresión no tiene prácticamente ninguna importancia en los demás escritos del Nuevo Testamento, en donde desaparece casi por completo [1]. En Pablo y en las iglesias que apelan a él, está ausente. El origen ampliamente apocalíptico de esta expresión la hacía difícil de comprender; por tanto, no podía implantarse en el mundo helenista y desapareció de la confesión de fe de los cristianos de origen pagano. Por el contrario, el vocabulario de la filiación no conoció estos problemas de aclimatación: los cristianos confesaban quién era realmente Jesús designándolo como «el Hijo» o «el hijo de Dios».

Las raíces de la expresión «el hijo del hombre»

Si buscamos las raíces de la expresión «hijo del hombre» en la biblia y en la literatura parabíblica, hay que señalar las fórmulas siguientes:

– *«Hijo de hombre»* o *«hijo de Adán»* (hebreo: *ben adam*). Los salmos designan con esta expresión al hombre en cuanto ser frágil, sin derecho alguno para exigir que Dios le mire con benevolencia: «¿Qué es el mortal para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que quieras visitarle?» (Sal 8, 5).

[1] Excepciones: Ap 1, 13. «semejante a un hijo de hombre», 14, 14. ídem; Hch 5, 56: «el hijo del hombre»

El hijo de hombre en las visiones de Ezequiel

La expresión hijo de hombre empleada por Dios para designar a su profeta es propia de Ezequiel (siglo VI). Subraya la distancia que hay entre Dios y el hombre.

Me dijo: «Hijo de hombre, ponte en pie, que te voy a hablar». El espíritu entró en mí como se me había dicho y me hizo tenerme en pie; y oí a alguien que me hablaba. Me dijo: «Hijo de hombre, yo te envío a los israelitas, a un pueblo de rebeldes, que se ha rebelado contra mí. Ellos y sus padres me han traicionado hasta este mismo día. Los hijos tienen la cabeza dura y el corazón empedernido; hacia ellos te envío para decirles: Así dice el señor Yahvé. Y ellos, escuchen o no escuchen, ya que son una casa de rebeldía, sabrán que hay un profeta en medio de ellos. Y tú, hijo de hombre, no les tengas miedo, no tengas miedo cuando digan: 'Zarzas te rodean y estás sentado sobre escorpiones'».

Ez 2, 1-6.

Visión del anciano y del hijo de hombre en el libro de Daniel

Apocalipsis del siglo II a. C., el libro de Daniel contiene varias visiones que evocan el fin de los tiempos. La visión del anciano (= Dios) y del hijo de hombre se encuentra en la parte del libro redactada en arameo. El hijo de hombre es aquí un personaje celestial.

Yo observaba. Se aderezaron unos tronos y un anciano se sentó. Su vestidura, blanca como la nieve; los cabellos de su cabeza, puros como la lana. Su trono, llamas de fuego, con ruedas de fuego ardiente. Un río de fuego corría y manaba delante de él. Miles de millares le servían, miríadas de miríadas en pie delante de él. Comenzó la sesión, y se abrieron los libros...

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre. Se dirigió hacia el anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás.

Dn 7, 9-10.13-14.

Cuando se dirige al profeta Ezequiel, Dios utiliza esta misma fórmula. Demuestra que el profeta pertenece a la raza humana; es débil y frágil delante de Dios.

– El arameo *bar-énash, un hijo de hombre,* designa a cualquier hombre. A esta expresión se le reconoce un sentido débil. El estudio de textos posteriores al siglo I lleva a pensar que *bar-énash* llegó a ser utilizado como simple sustituto del pronombre personal «yo» [2]. G. Vermes deduce de aquí que lo mismo ocurría ya en el siglo I y que Jesús, al designarse como el hijo del hombre, no hacía más que decir: «yo» [3]. Esta interpretación está lejos de ser admitida por todos. Mientras que la utilización de *bar-énash* resulta en definitiva bastante rara, la expresión «el hijo del hombre» se impone masivamente en los evangelios sinópticos. Parece muy difícil reducirla a una simple manera de decir «yo». La expresión «el hijo del hombre» tiene que ponerse en relación con otras raíces distintas del arameo *bar-énash* [4].

– *«Como un hijo de hombre»* (arameo: *kebar nasha'*). En su parte redactada en arameo, el libro de Daniel conoce la expresión «como un hijo de hombre». Se trata de un personaje descrito en una visión y que pertenece a la esfera celestial, ya que viene sobre las nubes del cielo [5]. Recibe de Dios el imperio, el honor y el reinado sobre el conjunto de los pueblos. Así, pues, este hijo de hombre no connota, como en los salmos, la fragilidad del hombre, sino por el contrario, el poder de reinar y de juzgar que Dios le da.

La discusión no se ha cerrado todavía en torno a este personaje celestial. ¿A quién designa? A los ángeles, piensan algunos; a un personaje individual como el mesías, piensan otros. Hay que ver en él ante todo al pueblo de los santos del Altísimo, como se dice en otro pasaje de Daniel: «El reino y el imperio, y las grandezas de los reinos bajo todos los cielos se le darán al pueblo de los santos del Altísimo. Su imperio es un imperio eterno y todos los imperios le servirán y le obedecerán» (Dn 7, 27). Pero semejante interpretación no excluye que, en tiempos de Jesús, el judaísmo haya podido ver en este hijo de hombre a un personaje singular, a una figura mesiánica.

En varios lugares de la literatura bíblica y parabíblica se encuentran fórmulas parecidas a la del libro de Daniel. C. Perrot las ha distribuido de este modo [6]:

---

[2] G. VERMES, *The Son of Man,* apéndice al libro de M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts.* Oxford [3]1967. Críticas de la posición de Vermes: R. LE DÉAUT, recensión a su libro: Biblica 49 (1968) 388-399; M. BLACK, *An Aramic Approach,* 328-330; J. B. CORTÉS y F. M. GATTI, *The Son of Man and the Son of Adam:* Biblica 49 (1968) 457-502.

[3] G. VERMES, *Jesús el judío,* 171-202.

[4] R. LE DÉAUT: Biblica 49 (1968) 397.

[5] Sobre este hijo de hombre de Daniel, cf. P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* 36-43; Id., *Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel,* en M. MONLOUBOU (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérance.* Paris 1977, 63-109.

[6] C. PERROT, *Jesús y la historia,* 206.

– «como un hijo de hombre» (Dn 7, 3);

– «como hijos de hombres» (Pseudo-Filón, *Libro de las antigüedades bíblicas,* 19, 9);

– «como imágenes de hombre» (*Ibíd.,* 28, 8);

– «como una semejanza de hombre» (*4 Esd* 13, 3);

– «parecido a hombre» (*Ibíd.,* 13, 3);

– «parecido a un hijo de hombre» (Ap 1, 13);

– «como un hijo de hombre» (*Ibíd.,* 14, 4).

Hemos visto cómo los milagros del éxodo, signos que acompañaban al tiempo fundador, tenían que reproducirse en tiempos del fin [7]. Parece ser que aquí se reprodujo el mismo fenómeno con la figura del hijo de hombre. Evoca al hombre del principio, creado perfecto, no pecador. Y señala al mismo tiempo el regreso de ese «hombre del principio» al final de los tiempos, mesías escogido por Dios para establecer el juicio sobre todas las naciones. En definitiva, hablar de la venida del hijo de hombre era evocar el ejercicio de un juicio universal al final de los tiempos.

El hijo del hombre en los evangelios [8]

La expresión griega «el hijo del hombre» *(ò uios tou anthropou)* que encontramos en los evangelios no hallaba su verdadero sentido más que en una mentalidad semita. No se utilizaba en el mundo griego. Respecto a las raíces que acabamos de establecer, plantea algunas diferencias notables:

a) suprime el *como* de la expresión utilizada por Daniel («como un hijo de hombre»);

b) comprende un doble artículo definido: no tenemos «un hijo de hombre», sino «*el* hijo *del* hombre». Este hecho impide aceptar la hipótesis de que «el hijo del hombre» no es más que una forma neutra de hablar de sí mismo, el equivalente a «yo». La expresión de los evangelios no se parece a ninguna de las fórmulas que hemos encontrado, sino que parece ser más bien su complemento original. Al parecer, los primeros cristianos la utilizaban para designar algo esencial en el misterio de Jesús.

---

[7] Página 112.

[8] Para un balance reciente, J. COPPENS, *La relève apocalyptique du messianisme royal,* III. *Le Fils de l'Homme néotestamentaire* Louvain 1981.

Tres grupos de palabras
sobre el hijo del hombre

Las palabras *(logia)* sobre el hijo del hombre se han distribuido tradicionalmente en tres grupos:

– las que se aplican a la vida terrena de Jesús; por ejemplo: «Las zorras tienen madrigueras y las aves del cielo nidos, pero el hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20) [9];

– las que se aplican a sus sufrimientos; por ejemplo, los célebres anuncios de la pasión (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 y paralelos);

– las que designan al hijo del hombre como una figura del final de los tiempos. Este último grupo es el más importante [10].

El análisis literario de estos tres grupos constituye el objeto de estudios minuciosos que tienen la finalidad de señalar qué evoluciones eventuales efectuaron estas palabras sobre el hijo del hombre en la tradición que condujo a la redacción de los evangelios. No es imposible, por ejemplo, que algunas de ellas no contuvieran al principio la expresión hijo del hombre, sino que ésta se insertase en una época tardía de la tradición sinóptica.

El funcionamiento de la expresión
«el hijo del hombre»

Es preciso indicar algunas reglas de funcionamiento de la expresión hijo del hombre, ya que se aplican a los tres grupos:

– *Una expresión que se pone siempre en labios de Jesús*

Esta expresión se pone siempre en labios de Jesús. En el capítulo 24 de san Lucas, es verdad que la utiliza un ángel, pero recuerda una palabra de Jesús: «El decía: es preciso que el hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores» (24, 7). En Juan se utiliza hijo del hombre una vez en boca de la gente, pero también entonces se refiere a una palabra de Jesús: «¿Cómo puedes decir que es preciso que sea levantado el hijo del hombre? ¿Quién es ese hijo del hombre?» (Jn 12, 34).

– *Hijo del hombre*
no se utiliza como un título

Nunca utiliza Jesús esta expresión como un título; nunca dice: «Yo soy el hijo del hombre». Hijo del hombre aparece más bien, en labios de Jesús,

[9] Véase también Mc 2, 10.28; 10, 45; etc...

[10] Por ejemplo: Mc 8, 38; 13, 26; 14, 62; Mt 24, 27.33.37.39; Lc 12, 8.10; 17, 22.24.26.30; etc...

El hijo de hombre en las parábolas de Henoc

Las parábolas de Henoc forman parte del libro de Henoc, conjunto literario que agrupa en torno al nombre de este patriarca textos muy diversos, algunos de los cuales se remontan al menos al siglo III a. C. En el libro del Génesis, Henoc fue raptado por Dios (Gn 5, 24). De ahí la utilización de su nombre, en el judaísmo tardío, para dar a conocer ciertas revelaciones sobre el fin de los tiempos y la suerte de los elegidos. Las parábolas, en su redacción actual, proceden ciertamente de un ambiente cristiano. Se advierte en ellas que la expresión «hijo de hombre» se ha convertido en un título: «él es el hijo de hombre».

Vi a uno que tenía una «cabeza de días» (= Dios); su cabeza era como de lana blanca; y con él, a otro cuyo aspecto era como una apariencia de hombre; su aspecto estaba lleno de gracia y como el de uno de los santos ángeles.

Pregunté al ángel que iba conmigo y me mostraba todas las cosas ocultas sobre aquel hijo de hombre: quién era, de dónde era y por qué iba con la «cabeza de días».

Me respondió y me dijo: «Este es el hijo de hombre a quien pertenece la justicia y con el que habita la justicia. El es el que revela todos los tesoros de lo que está oculto; porque el Señor de los espíritus lo ha escogido y su porción supera en equidad ante el Señor de los espíritus por toda la eternidad. Ese hijo de hombre que has visto hará surgir a los reyes y a los poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus tronos; romperá los riñones de los fuertes y partirá los dientes de los pecadores, y derribará a los reyes de sus tronos y de sus realezas, porque no lo han exaltado, no lo han glorificado y no han reconocido humildemente de dónde se les había dado su realeza. Hará bajar la cara de los fuertes y las llenará de vergüenza; las tinieblas serán su morada y los gusanos serán su lecho».

I Henoc 46, 1-6

como el sujeto de una acción, como alguien que desarrolla un programa; el hijo del hombre tiene la autoridad de perdonar los pecados en la tierra (Mc 2, 10); tendrá que sufrir (Mc 8, 31); se sentará a la derecha del omnipotente (Mc 14, 62).

– *Una distancia mayor o menor entre Jesús y el hijo del hombre*

Puesto que la expresión no se utiliza como un título, la distancia que separa a Jesús del hijo del hombre parece mayor o menor según los casos.

Unas veces, se tiene la impresión de que Jesús es el hijo del hombre, por ejemplo en la frase: «El hijo del hombre tiene el poder de perdonar los pecados en la tierra»; otras veces, por el contrario, se saca la impresión de una distancia entre Jesús y el hijo del hombre: tal es el caso, sobre todo, del tercer grupo, el que habla de su llegada al final de los tiempos. Este efecto de lectura es posible, porque nunca se dice que Jesús es el hijo del hombre. El acento se pone ante todo en el aspecto funcional de la expresión.

Inserta en el discurso de Jesús, la expresión permite captar la paradoja misma de su vida. Jesús parece seguir el camino de los profetas que sufren. De hecho, no es un profeta sufriente entre otros, ya que por medio de él se ejerce el poder que se le reconoce al hijo del hombre. Ese Jesús que es apresado y juzgado es de hecho el que apresa y juzga. Se lleva a cabo, de esta forma, todo un juego de inversiones por la evocación del hijo del hombre. Jesús no debería tener el poder de perdonar los pecados, ya que esto pertenece sólo a Dios; de hecho, él perdona los pecados porque «el hijo del hombre tiene autoridad para hacerlo en la tierra» (Mc 2, 10). Jesús toma el camino de los profetas que sufren; de hecho, es el mismo hijo del hombre el que toma ese camino, introduciendo así algo decisivo y último en una vida de sufrimiento que parecía aplastada por los poderes de las instituciones humanas. Y cualquier comportamiento que se adopte con Jesús repercute en el registro decisivo del final de los tiempos: «Al que me confiese delante de los hombres, el hijo del hombre lo confesará suyo delante de los ángeles de Dios; y al que me negare delante de los hombres, le negará él delante de los ángeles de Dios» (Lc 12, 8-9).

Esta relación entre la figura gloriosa del hijo del hombre y la figura comprometida y doliente de Jesús lleva a modificar los caminos que la apocalíptica judía había trazado para el hijo del hombre. En adelante, en régimen cristiano, puede inaugurar otros itinerarios que no entraban en la perspectiva de Daniel. El hijo del hombre puede sufrir; no tiene dónde reclinar su cabeza. Llevando una vida semejante a la de los profetas, que se hacían matar, Jesús traía el juicio entregado por Dios al hijo del hombre. El hijo del hombre que había de venir en las nubes del cielo a ejercer el juicio final inauguraba esta actividad en el sufrimiento y la muerte de Jesús (Mc 8, 31).

Jesús y la fórmula «hijo del hombre»

La cuestión de saber si Jesús utilizó personalmente la fórmula «hijo del hombre» sigue discutiéndose todavía en el mundo de los biblistas. Para algunos, son los evangelistas los que aplicaron esta expresión a Jesús [11]. Para

[11] Tal es la postura de Bultmann recogida por sus «discípulos». Véase, por ejemplo, G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* Sígueme, Salamanca 1977, 219-224.

otros, Jesús la utilizó, pero en un sentido muy neutro, equivalente a «yo» [12]. Para otros, finalmente, Jesús la utilizó con la dimensión de juicio universal que se le ha reconocido anteriormente [13]. Es probable que la discusión siga prolongándose mucho tiempo aún.

La presencia masiva de la expresión en los evangelios, el hecho de que siempre se ponga en labios de Jesús, tienen que llamar sin duda alguna la atención del historiador. Los cristianos aludían mediante ella a algún aspecto fundamental de la actividad de Jesús. Y el problema de saber si Jesús utilizó personalmente «hijo del hombre» es de hecho relativamente secundario. En efecto, el problema no está tanto en buscar una continuidad de palabras entre Jesús y los evangelistas como en establecer si la apelación «hijo del hombre» recogía de veras un aspecto esencial de la actividad y del comportamiento de Jesús. Pues bien, la predicación del reino de Dios abarca en gran parte el sector definido por el vocabulario del hijo del hombre. Jesús anunciaba el reino; vinculaba su venida con su propia persona, con su palabra y sus milagros; hablaba con una autoridad sorprendente, sin referirse a ninguna autoridad exterior de ley o de tradición. Todos estos puntos ¿no justifican ampliamente el hecho de que los evangelistas tuvieron razón al vincular la actividad de Jesús con el juicio del hijo del hombre, aun cuando Jesús no utilizara esta expresión, lo cual está aún por probar?

Evolución del vocabulario del «hijo del hombre»

«Hijo del hombre» conoció un destino diferente en las diversas comunidades cristianas. La expresión se convirtió ciertamente en un título mesiánico en algunas de ellas. Así ocurrió con las comunidades judeo-cristianas de tipo helenista a las que pertenecía Esteban. Si creemos en su discurso (Hch 7), el hijo del hombre que él contempla a la derecha de Dios es Jesús y la expresión se convirtió en un título que se le da a Jesús, como el de Cristo (Hch 7, 56). Semejante utilización del «hijo del hombre» como título mesiánico se esboza en otros lugares de los sinópticos, aunque sin imponerse con claridad. Un versículo de Mateo, por ejemplo, relaciona la realeza con el hijo del hombre: algunos no morirán sin ver al hijo del hombre venir como rey (Mt 16, 28); otro pasaje de Mateo hace pasar de la esperanza en el mesías a la venida del hijo del hombre (Mt 24, 23-27).

«Hijo del hombre», por el contrario, no se arraigó en las iglesias paganocristianas. Ya hemos visto cómo esta expresión no representó ninguna fun-

[12] G. VERMES, *Jesús el judío*, 197.

[13] O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* Neuchâtel 1958, 118-166 (existe traducción sudamericana); J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, I. *La predicación de Jesús*, 299-320. Buena discusión del problema en J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*. Paris 1971, 137-158 y 183-199

ción en Pablo. ¿Quiere decir esto que en Pablo quedó borrado todo un aspecto de la actividad de Jesús y de su persona? Ciertamente que no. Si «el hijo del hombre» difícilmente podía arraigarse en el mundo griego, otras palabras podían asumir la herencia que contenía esta expresión, por ejemplo la expresión tan sencilla de «Hijo» o también la de «Hijo de Dios». En Pablo, el «Hijo» es aquel que, a imagen del hijo del hombre, volverá de los cielos al final de los tiempos (1 Tes 1, 10). El evangelio del Hijo que le toca anunciar a Pablo (Rom 1, 9) contiene evidentemente el sufrimiento y la muerte de ese Hijo, así como su establecimiento con poder por medio de la resurrección. También es el Hijo el que juzga. El vocabulario del «Hijo» asume entonces los elementos esenciales de la herencia que, en los sinópticos, están recogidos por el vocabulario del «hijo del hombre». Además, este vocabulario presenta una clara ventaja: mientras que la tradición sinóptica no dice «Jesús *es* el hijo del hombre», el vocabulario de «Hijo» puede ser utilizado como un título: «Jesús es el Hijo», «Jesús es el Hijo de Dios». Así, pues, estas expresiones resultan más operativas; permiten nombrar a la persona de Jesús, sin disimular por ello el misterio de su muerte, de su resurrección y de su establecimiento en la gloria del cielo, de donde habrá de venir como juez.

El mesías y el hijo del hombre

El mesías y el hijo del hombre son dos figuras distintas. El primero recoge una ideología real, el otro una corriente apocalíptica. El texto siguiente de Mateo muestra cierta tendencia a acercar a los dos:

Si alguien os dice: «El mesías está aquí» o «está allí», no le creáis. En efecto, vendrán falsos mesías y falsos profetas y harán signos formidables y prodigios, hasta el punto de extraviar, si es posible, incluso a los elegidos. He aquí que os lo he avisado.

Así, pues, si os dicen: «¡Aquí está, en el desierto!», no vayáis. «¡Aquí está, en lugares apartados!», no lo creáis. Pues lo mismo que el relámpago sale de levante y brilla hasta el poniente, así pasará con la llegada del hijo del hombre.

Mt 24, 23-27

El Hijo y su Padre

«Hijo» o «Hijo de Dios» utilizados por Pablo eran títulos muy anteriores a él. Ya en la biblia, el pueblo de Dios era considerado como hijo (Dt 14, 1). El mesías real era declarado hijo por Dios (Sal 2, 7). En el libro del Sirácida, el que se muestra caritativo con los pobres y se ocupa de los huérfanos se hace «como un hijo del Altísimo» (Eclo 4, 10). Igualmente, en el judaísmo tardío, la idea de que Dios era un padre no era desconocida y existía el hecho de que se le rezaba como a «Padre nuestro» [14].

El mundo helenista conocía muchos hijos de Dios; concedía de buen grado este título a todos aquellos sabios y héroes de los que hacía «hombres divinos» *(theioi andres)*. Pablo encontraba por ello ciertas ventajas en utilizar para Jesús un vocabulario de filiación divina conocido en el mundo que le rodeaba, pero tenía que vigilar para que los contenidos atribuidos a este vocabulario fueran conformes a su evangelio. La cruz, el establecimiento de Cristo en poder, el don del Espíritu hecho por el Hijo, eran unos contenidos esenciales que impedían considerar a Jesús como un hombre divinizado entre otros. En la primera carta a los corintios, Pablo se refiere con claridad a esa proliferación de dioses en la tierra a la que se opone el hecho de que, para el cristiano, no hay más que un solo Dios, el Padre, y un solo Señor Jesucristo (1 Cor 8, 5-6). Contra las tendencias a interpretar a Jesús en función de las religiones helenistas, siempre dispuestas a divinizar a un ser humano, Pablo reaccionaba continuamente, seguro de haber recibido el evangelio relativo al Hijo y no haber sido él su creador. Para él, la filiación divina de Jesús era un asunto de revelación y de tradición. Expresaba su experiencia de Damasco como una «revelación en él del Hijo», por la iniciativa de Dios (Gál 1, 15-16). Y esta revelación no se oponía a la tradición de la iglesia de Jerusalén, como él mismo tiene interés en destacar (Gál 1 y 2; 1 Cor 15, 1s).

El Hijo y el Padre en las antiguas tradiciones evangélicas

Los evangelios nos permiten remontarnos más allá de los escritos paulinos y recoger las huellas de las más antiguas tradiciones sobre la filiación divina de Jesús. Se consideran generalmente como pertenecientes a las más antiguas tradiciones evangélicas algunas palabras del mismo Jesús; he aquí las principales:

– *El hijo del propietario*

En la parábola de los viñadores homicidas, el hijo del propietario es llamado «hijo muy querido» (Mc 12, 6). Puede verse aquí la influencia del evange-

[14] G. VERMES, *Jesús el judío*, 203s.

lio, deseoso de recordar la escena del bautismo en la que Jesús es llamado también «hijo muy querido» (Mc 1, 11). Pero el hecho es que el personaje del hijo forma parte integrante de la parábola y que ésta se remonta a Jesús, con lo que tenemos aquí un testimonio de la designación de Jesús como hijo por el mismo Jesús.

– *La ignorancia del Hijo*

La frase de Marcos sobre la ignorancia del Hijo es considerada como muy antigua: «Pero ese día y esa hora (la del juicio) nadie los conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32). Es difícil que las comunidades después de la pascua «inventaran» semejante afirmación sobre la ignorancia del Hijo. Por tanto, es un testimonio antiguo sobre la utilización del vocabulario de la filiación por parte de Jesús.

– *El Hijo y el Padre*

Mateo recoge una palabra de Jesús que por su estilo recuerda a Juan: «Todo me ha sido entregado por el Padre. Nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27). Este texto es considerado como recogido de una antigua tradición de ambiente palestino [15].

– *«Mi Padre»*

Hay que añadir ciertos pasajes aceptados como antiguos y donde la expresión «mi Padre» aparece en boca de Jesús. Por ejemplo: «Yo dispongo del reino para vosotros lo mismo que mi Padre ha dispuesto de él para mí» (Lc 22, 29). Lo mismo ocurre con la respuesta de Jesús a Pedro, cuando la confesión de fe de Cesarea: «Dichoso eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). La contextura semítica de esta frase (por ejemplo, «la carne y la sangre» para designar al hombre) asegura que se remonta a las comunidades cristianas de Palestina en las que se hablaba arameo.

Jesús y su Padre

Las tradiciones que acabamos de mencionar conducen al historiador a considerar que la designación de Jesús como hijo y de Dios como padre son

[15] La frase recogida en Mt 11, 27 recuerda mucho el estilo de Juan que, como recordamos, utiliza unas cien veces la palabra Padre.

Abba en la oración cristiana

La expresión Abba, es decir papá, utilizada por Jesús, fue recogida en la oración cristiana como atestiguan estos dos pasajes de Pablo:

Cuando llegó el cumplimiento de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sometido a la ley, a pagar la liberación de los que estaban sometidos a la ley, para que se nos diera ser hijos adoptivos. Sois ciertamente hijos; Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre! Así, pues, no eres esclavo, sino hijo.

Gál 4, 4-7

Son hijos de Dios los que son conducidos por el Espíritu de Dios; no habéis recibido un espíritu de esclavos y que os conduce al miedo, sino un Espíritu que hace de vosotros hijos adoptivos y por el que gritamos: ¡Abba, Padre!

Rom 8, 15-16.

muy antiguas. Orientan la atención hacia el origen de estas tradiciones: el propio Jesús. ¿De qué comportamiento concreto de Jesús se hacía eco el vocabulario del «Padre» y del «Hijo», que registran las antiguas tradiciones evangélicas? Leyendo los evangelios, podemos ofrecer algunos puntos de respuesta.

– *La autoridad asombrosa de Jesús*

Hemos visto cómo la autoridad de Jesús impresionaba a sus oyentes [16]. Esa forma particular de decir «yo», de decidir tajantemente sobre la ley, el templo, la tradición, debe ponerse en relación con una manera particular de situarse respecto a Dios. Y esta toma de posición tan singular asombraba a los fariseos y a los demás oyentes. Jesús mantenía con Dios unas relaciones que no coartaba la ley. Hablaba con una autoridad inmediata, que dejaba vislumbrar una relación no menos inmediata con Dios.

– *Una oración familiar*

A esta inmediatez de relaciones con Dios debe atribuirse la familiaridad con que Jesús se dirigía a Dios. La palabra aramea «abba», utilizada por Jesús

[16] Véase p. 130.

(Mc 14, 36), supone una familiaridad con Dios que no acostumbraban tener los que rezaban en las sinagogas [17]. Tiene que traducirse por «papá» y se empleaba en las relaciones familiares. Semejante expresión, que conserva por otra parte la oración cristiana (Gál 4, 6; Rom 8, 15), debe considerarse como un elemento importante en la descripción de las relaciones que Jesús mantenía con Dios.

– *«Mi Padre» y «vuestro Padre»*

Los evangelios constatan en varias ocasiones una distinción importante entre Jesús y los discípulos, cuando se trata de situar las relaciones con Dios. Jesús nunca se sitúa en el grupo de los discípulos para decir con ellos «Padre nuestro». Habla o bien de «mi Padre» o bien de «vuestro Padre», sin reunir nunca las fórmulas en un «nuestro Padre». Incluso cuando enseña el «Padre-nuestro», no se incluye a sí mismo entre los que tienen que orar así (Mt 6, 9). Esta distinción, que repercute incluso en la tradición joánica (20, 17), expresa la convicción cristiana de que la fidelidad a Jesús pasaba por el mantenimiento de estas diferencias. Para los evangelistas, Jesús mantenía con su Padre una actitud que no podía compararse con la de los discípulos.

Jesús, el Hijo de Dios

Los puntos que acabamos de recordar permiten al historiador captar en su misma raíz la forma tan particular con que Jesús se situaba como «Hijo» ante «Dios su Padre». Estos puntos permiten destacar la expresión «Hijo de Dios» en relación con las numerosas utilizaciones que de ella se hacían en el mundo helenista. Jesús no era un hijo de Dios entre otros varios. En la fuente de la tradición, el eco del comportamiento de Jesús permitía a la confesión cristiana conservar toda su autenticidad.

[17] Cf. J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento.* Sígueme, Salamanca 1983. Para la tesis opuesta, cf. G. VERMES, *Jesús el judío,* 222s. El problema de hecho no es tanto saber si Jesús fue el único en utilizar esta expresión. Pero hay que tener en cuenta el hecho de su utilización como un elemento importante capaz de caracterizar, entre otros, el detalle de su actitud para con Dios.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

S. LEGASSE, *Jésus historique et le Fils de l'Homme: aperçu sur les opinions contemporaines*, en *Apocalypses et théologie de l'espérance*. Paris 1977, 271-298.

J. COPPENS, *La relève apocalyptique du messianisme royal*, III. *Le Fils de l'Homme néotestamentaire*. Louvain 1981.

C. PERROT, *Jesús y la historia*. Cristiandad, Madrid 1982, 193-216.

J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*. Paris 1971, 137-158; 183-199; 221-241.

J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, I. *La predicación de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1974, 80-87; 299-320.

Id., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1983.

13
La muerte de Jesús de Nazaret

Las fuentes relativas a la muerte de Jesús son esencialmente cristianas [1]. Se trata sobre todo de los relatos de la pasión, en los evangelios. Estos textos no se escribieron primordialmente para servir como documentación. Eran textos religiosos, destinados a alimentar la fe de los creyentes. Sin duda existió muy pronto un relato de la pasión de Jesús. Impedía que se olvidase que aquel a quien se celebraba como señor había sido crucificado; permitía igualmente revelar el señorío de Jesús en el desarrollo de los acontecimientos que habían conducido a su muerte. Los relatos actuales confiesan claramente este señorío. El que muere en la cruz es el hijo del hombre (Mc 14, 21.41), el Cristo (14, 61; 15, 32), el Hijo de Dios (Mc 15, 39), el rey de los judíos (Mc 15, 9.12), el Señor (Lc 22, 61). Las citas bíblicas vienen a iluminar el misterio de la muerte del Hijo de Dios.

La riqueza teológica de los relatos de la pasión ha sido bien estudiada por los exégetas del Nuevo Testamento. También el historiador puede utilizar estos relatos, que ofrecen algunos datos que nos permiten situar debidamente la muerte de Jesús.

[1] Las afirmaciones de Justino y de Tertuliano, según las cuales se conservaba en el archivo imperial un documento enviado por Pilato a Tiberio, no deben tomarse más que como simples suposiciones: cf. JUSTINO, *Apología,* I, 35, 9; I, 48, 3; TERTULIANO, *Apología,* 5, 2; 21, 2; cf. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus.* Paris 1962, 32. Según Eusebio de Cesarea, Maximino Daya (+ 313) hizo publicar y aprender de memoria a los niños de las escuelas el dossier de Pilato relativo a Jesús. Se trataba de un simple acto de propaganda anti-religiosa. También se conoce una carta de Pilato a Claudio, que se remonta quizás al siglo II y es apócrifa, como los *Hechos de Pilato* o *Evangelio de Nicodemo,* que se remontan sin duda al siglo IV.

Jesús anuncia su muerte y su resurrección

El tema de la muerte de Jesús aparece muy pronto en los evangelios. Desde el principio, el evangelio de Marcos nos habla de los herodianos, es decir, de los partidarios de Herodes Antipas, que se ponen de acuerdo con los fariseos para acabar con Jesús (Mc 3, 6). Sea lo que fuere de la manipulación literaria propia de Marcos, lo cierto es que Jesús se granjeó pronto no pocos enemigos entre los representantes del poder político y religioso. Los primeros podían temer una agitación y hasta una sublevación por parte de aquel galileo; los segundos, una crítica a los fundamentos mismos de la religión, en particular a la ley y al templo. No es extraño, por tanto, ver cómo Jesús anuncia su muerte. Los evangelios recogen numerosos anuncios, de los que se destacan especialmente tres.

Los tres anuncios
(Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34 par.)

El primero de los tres anuncios (Mc 8, 31) inaugura un tema nuevo en la enseñanza de Jesús; empieza entonces a hablar de su muerte. A partir de aquel momento, las alusiones se multiplican.

Los tres anuncios presentan una historia literaria complicada. Tal como están redactados actualmente, están visiblemente influidos por el propio relato de la pasión. Esto está especialmente claro en el tercero: «He aquí que subimos a Jerusalén y el hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; se burlarán de él, le escupirán, lo flagelarán, lo matarán y al tercer día resucitará» (Mc 10, 33-34). Muchos piensan que estos tres anuncios son la repetición de un solo anuncio primitivo y que no tienen todos ellos el mismo grado de antigüedad [2]. Sea de ello lo que fuere, se acepta el hecho de que Jesús anunció su muerte. También es indiscutible que anunció igualmente su resurrección. Se sabe que compartía la creencia en la resurrección con otros grupos de su tiempo. El camino de sufrimientos que veía abrirse ante sí como la consecuencia directa de su predicación, lo emprendió libremente, poniéndose en manos de aquel Dios a quien llamaba Padre y a quien reconocía el poder de librar de la muerte. Jesús aplicó a su propio caso el hecho de que Dios resucitase a los muertos. Sabía que el Dios cuya voluntad cumplía no lo abandonaría al poder de la muerte.

[2] Para algunos, el segundo y el tercer anuncio dependerían del primero. La repetición habría sido obra de Marcos, recogida por Mateo y Lucas. Véase J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*. Aubier-Montaigne, Paris 1971, 161. Para J. JEREMIAS, el segundo anuncio sería el más antiguo; Marcos habría encontrado tres variantes del anuncio de la pasión en las fuentes que utilizó: cf. *Teología del Nuevo Testamento*, I. Sígueme, Salamanca 1977, 325, nota 16.

Los anuncios en imágenes

Como atestiguan los evangelios, la muerte estaba mucho más presente en el horizonte de Jesús de lo que dejaría pensar el estudio único de los anuncios que acabamos de mencionar. Muchas de sus palabras tienen que interpretarse como anuncios de la pasión y de la resurrección [3]. Tienen en común la característica de que están «en imagen». Jesús es el esposo que algún día se les arrebatará a los amigos (Mc 2, 19-20). Tiene que ser bautizado con un bautismo y se siente angustiado hasta que se consume ese bautismo (Lc 12, 50). Piensa que un profeta no puede morir fuera de Jerusalén y deja vislumbrar así el riesgo de lo que le puede ocurrir (Lc 13, 33). Una de sus parábolas lo muestra como el hijo del propietario matado por los obreros (Mc 12, 8). Es la piedra rechazada por los constructores, que se ha convertido en piedra angular (Mc 12, 10). La mujer que derrama el perfume sobre su cabeza ha perfumado de antemano su cuerpo para la sepultura (Mc 14, 8). En fin, durante su última cena, presenta el pan y el vino diciendo: «Esto es mi cuerpo dado por vosotros». «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros» (Lc 22, 19-20).

Los puntos de apoyo de los anuncios de Jesús

No es imposible señalar los diversos puntos de apoyo que permitieron a Jesús expresar el anuncio de su muerte. La mayor parte de las imágenes que acabamos de citar están sacadas de la Escritura. Su variedad y el hecho de que se arraigan en un contexto muy antiguo muestran que se trata de un amplio testimonio de la tradición más antigua sobre la convicción de que Jesús había anunciado su muerte y su resurrección. Y estos anuncios, dicen también los evangelios, se enfrentaban con la oposición de los discípulos (Mc 8, 32).

En la Escritura hemos de reconocer tres puntos de apoyo más concreto:

– *El destino del profeta Jeremías*

Este profeta con sus sufrimientos tuvo que representar un papel especial en la valoración que Jesús hacía de su propia misión. Puede recordarse el curioso paralelismo entre las palabras de Jeremías contra el templo y las de Jesús [4]. Jeremías era el profeta que iba contra corriente, siempre mal recibido. ¿No estaba «condenado» a encontrarse también Jesús con el mismo tipo de oposición?

[3] J. GUILLET, *o. c*, 162.

[4] Véase p. 133.

El martirio de Isaías

El martirio o ascensión de Isaías es un apócrifo del siglo I d. C.; atestigua una tradición en la que había interés por la suerte de los profetas.

Debido a estas visiones, Belial se irritó contra Isaías y se instaló en el corazón de Manasés, y éste aserró a Isaías con una sierra de madera. Y mientras aserraban a Isaías, Balkirá, su acusador, estaba delante y todos los falsos profetas asistían riendo y regocijándose a propósito de Isaías.

Tomaron, pues, y aserraron a Isaías, hijo de Amós, con una sierra de madera. Y Manasés y Balkirá y los falsos profetas y los príncipes y el pueblo y todos estaban en pie, mirándolo.

Pero antes de ser aserrado, (Isaías) había dicho a los profetas que estaban con él: «Id a la región de Tiro y de Sidón, porque Dios ha mezclado la copa sólo para mí». Y mientras lo aserraban, Isaías no gritó ni lloró, pero su boca habló al Espíritu Santo hasta que fue aserrado en dos.

Martirio de Isaías, 5, 1-2. 11-14.

El tercer día

El tercer día es una expresión conocida en la biblia. La encontramos, por ejemplo, en el texto de Os 6, 2. Significa: «un corto lapso de tiempo». El texto de Oseas se refiere a la restauración política y religiosa del pueblo enfrentado con la guerra siro-efraimita (734-722). El targum palestino lo convierte en un texto que habla de la resurrección, y el tercer día se convierte en el día en que Dios devuelve la vida a los muertos.

Texto de la biblia hebrea

Venid, volvamos a Yahvé. El ha desgarrado, él nos curará; él ha golpeado, él curará nuestras heridas; después de dos días, nos hará revivir, el tercer día nos levantará y viviremos en su presencia (Os 6, 1-2).

Texto arameo del targum de Jonatán

El nos hará (re)vivir en los días de consuelo que han de venir; el día en que él haga (re)vivir a los muertos, nos resucitará y viviremos delante de él.

– *El justo perseguido*

Hay varios salmos que ponen en escena a un justo perseguido. Hemos citado algunos de ellos en los relatos de la pasión. Tal es el caso del salmo 22, de donde está sacada la frase de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 2) [5].

– *El siervo doliente de Isaías*

Descrito en el capítulo 53 de Isaías, este personaje desempeñó una función indudable en la reflexión de los cristianos sobre la pasión. El silencio de Jesús (Mc 14, 61; 15, 4-5) recuerda el del siervo que era llevado al matadero sin que abriera la boca (Is 53, 7). Del mismo modo, la sangre derramada por la multitud (Mt 26, 28; Mc 14, 24) recuerda directamente al siervo que hace justa a la multitud (Is 53, 11).

No hay entre los exégetas un acuerdo total en la cuestión de si la aplicación a Jesús de esta «expiación» del siervo se remonta al mismo Jesús. Algunos piensan que se trata de una interpretación de los evangelistas. El debate supera de hecho las simples consideraciones del historiador; está cargado de problemas teológicos sobre el valor expiatorio de la muerte de Jesús. El historiador no tiene motivos decisivos para rechazar la antigüedad de esta aplicación. El «por la multitud» de la cena tiene que relacionarse con el sentido redentor que adquiere el anuncio de Mc 10, 45: «El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por la multitud». No hay motivos que permitan negarle a Jesús una afirmación de este tipo. «Así, pues, si los evangelistas han presentado los relatos de la pasión como el cumplimiento de la profecía del siervo doliente, es porque, con toda probabilidad histórica, habían recibido de Jesús esta misma interpretación»[6]. A estos tres puntos de apoyo en la Escritura, hay que añadir:

– *La muerte de Juan bautista*

Esta muerte debió jugar un papel importante en los anuncios que hizo Jesús de su muerte. Jesús era buscado por Herodes, que había ejecutado a Juan. Los evangelistas registran la relación que estableció Jesús entre su destino y el de Juan: «Os lo aseguro: Elías ya ha venido y, en vez de reconocerlo, hicieron con él todo lo que quisieron. También el hijo del hombre sufrirá

[5] Sal 22, 2 = Mc 15, 34; Mt 27, 46; véase también para el vinagre: Sal 69, 22 = Mc 15, 36 y par.; para las burlas: Sal 22, 8 y Sal 109, 25 = Mc 15, 29 y paralelos

[6] X. LEON-DUFOUR, *Passion* DBS VI, 1483

por su causa. Entonces los discípulos comprendieron que les hablaba de Juan bautista» (Mt 17, 12-13). Los sepulcros y los monumentos de los profetas conservaban la memoria de la suerte que les habían reservado en el pasado. También Juan bautista murió y Jesús sabía que muchas personas de las que vivían a su alrededor estaban interesadas en su desaparición (Mt 23, 29).

– *La tradición oral*
sobre la resurrección de los muertos

La creencia en la resurrección de los muertos apareció bastante tarde en Israel. No se observa que Jesús se apoyase en los textos que hablan de ella, como Daniel y los Macabeos. Pero muchos pasajes de la Escritura servían de apoyo a esta creencia. La tradición oral había desarrollado efectivamente una «investigación» a partir de los versículos escritos; esta investigación *(midrás)* llevaba a proponer algunos pasajes como apoyo en la Escritura de la creencia en la resurrección. Vemos cómo Jesús se entrega a este tipo de investigación en su discusión con los saduceos (Mc 12, 26) [7].

El arresto de Jesús

Los cuatro evangelios contienen un relato sobre el arresto de Jesús; de ellos se desprende una buena convergencia, más allá de algunas diferencias. La noche de su arresto, Jesús se encontraba en un huerto situado al otro lado del Cedrón, frente a la ciudad. Había reunido allí varias veces a sus discípulos (Jn 18, 2), de forma que Judas no tuvo especial dificultad en conducir hasta allá al pelotón encargado de arrestarlo. Según Juan, los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado la siguiente orden: «Todo el que supiera dónde estaba tenía que denunciarlo, para prenderlo» (Jn 11, 57). Judas sirvió de delator y de guía. Las razones de su cambio de actitud son oscuras. En el nivel en que se sitúan los relatos, la figura de Judas está demasiado cargada de rasgos sacados de la tipología del traidor, para que podamos hacernos una idea cierta sobre las razones que impulsaron al discípulo a volverse contra su maestro. La composición del pelotón encargado de detener a Jesús se presta a discusión. Está claro que lo habían enviado los «sumos sacerdotes». Esta expresión tiene que tomarse en sentido amplio. Había un solo sumo sacerdote en funciones: Caifás; su suegro Anás las había ejercido del año 6 al 15. Como antiguo sumo sacerdote, conservaba el título y mantenía una respon-

[7] Véase p. 69.

sabilidad efectiva dentro del sanedrín. En torno a los «sumos sacerdotes» se encontraban varios funcionarios ilustres, entre ellos el comandante del templo, encargado de su vigilancia y que disponía para ello de un grupo armado. Es poco probable que Caifás, Anás o los altos funcionarios se desplazaran personalmente, como parece señalar Lucas (22, 52): «sumos sacerdotes, jefes de la guardia del templo y ancianos» [8]. El pelotón debía estar compuesto de milicianos. Las autoridades religiosas se contentaron con darles órdenes, manteniéndose lejos de esa operación de policía.

Para designar al grupo que arrestó a Jesús, Juan utiliza la palabra *speira,* que designaba a las cohortes romanas. ¿Hay que deducir de ello la presencia de los romanos entre los que detuvieron a Jesús? Las opiniones sobre este punto no son unánimes. Parece ser que esta palabra podía aplicarse también a las tropas judías (Jdt 14, 11; 2 Mac 8, 23; 12, 20-22). Los que conceden una atención especial a los lugares en donde Juan no sigue a los otros evangelistas piensan, por el contrario, que los romanos pudieron haberse mezclado con ese pelotón de milicianos judíos. El hecho de que Judas hubiera tenido que acordar una señal con los soldados, ¿demuestra que aquellos hombres que no conocían a Jesús eran necesariamente romanos? No es seguro. No es evidente que los milicianos judíos fueran capaces de reconocer a Jesús.

La huida de los discípulos es perfectamente verosímil. La consigna era prender a Jesús, no a todo el grupo. El hecho de que Lucas no la mencione entra en el estilo de este evangelista, que no suele hacer la descripción de episodios poco edificantes y lamentables. Por su parte, Juan relaciona la marcha de los discípulos con una intervención de Jesús en favor suyo (Jn 18, 8); es el único que señala la presencia del «discípulo amado» al pie de la cruz, al lado de María (19, 26).

El juicio

Los relatos sobre el juicio de Jesús plantean no pocos problemas a los historiadores; algunos de ellos no pueden resolverse, por falta de documentación suficiente. Podemos, sin embargo, llegar a establecer la trama de los sucesos que siguieron al arresto y que condujeron a la sentencia de muerte.

[8] Dos versículos más adelante (22, 54), Lucas dice que llevaron a Jesús y le hicieron entrar en la casa del sumo sacerdote. Es más verosímil pensar que les aguardaba allí el sumo sacerdote, como se deduce de los relatos de Marcos y Mateo.

Disparidad de las tradiciones

Los cuatro evangelistas presentan notables diferencias sobre los acontecimientos que siguieron al arresto. Se refieren sobre todo a la comparecencia ante las autoridades judías. En Mateo y en Marcos, el sanedrín se reunió una vez de noche y otra vez por la mañana. Lucas sólo conoce una sesión, de día. Juan habla sólo de una reunión en casa del antiguo sumo sacerdote Anás, durante la noche. Los cuatro evangelistas hablan de las negaciones de Pedro; Lucas es el único que las sitúa antes del interrogatorio de Jesús.

Un estudio literario preciso permite de hecho reconstruir con bastante verosimilitud la organización de las secuencias. Se puede admitir el hecho de que Jesús fue llevado a casa del sumo sacerdote Anás, uno de los instigadores del arresto; él fue quien comenzó a instruir el proceso (Jn 18, 13). Luego Jesús fue conducido de noche a casa de Caifás. La negación de Pedro tiene que relacionarse con la presencia de Jesús en casa del sumo sacerdote. La sesión en casa de Caifás debió prolongarse hasta la madrugada, ante varios miembros del consejo de los judíos llamado sanedrín. Es muy poco verosímil que estuvieran presentes sus 71 miembros. El «todo el sanedrín» de Mateo (26, 59) intenta señalar la amplia responsabilidad de las autoridades religiosas judías. La mención de un traslado de Jesús desde casa de Caifás hasta el sanedrín puede comprenderse como una comparecencia ante la asamblea reunida en su casa, más bien que de un cambio de lugar. La sala del sanedrín se encontraba en el interior del templo y es difícil pensar en un traslado de Jesús a aquel lugar. Es más probable que una parte del sanedrín, compuesta sobre todo de los sumos sacerdotes y de la aristocracia saducea, se reuniera en la casa de Caifás, en donde Jesús se encontraba ya desde hacía tiempo. La casa de Caifás estaba situada al suroeste de la ciudad, en el lado contrario del templo, situado al noroeste.

Después de aquella sesión, Jesús fue conducido ante Pilato, en el antiguo palacio de Herodes el Grande, al oeste de la ciudad. De allí es de donde partió para ser crucificado, fuera de las murallas de la ciudad, en un altozano llamado Gólgota.

El proceso judío

En el estado actual de los relatos evangélicos, varía la importancia del proceso ante las autoridades religiosas judías. Mateo y Marcos le conceden una real importancia. Instrucción de la causa con interrogatorio, careo de los testigos, sanción por parte de la asamblea: todo esto hace de aquella sesión un proceso en la forma debida. Durante aquella sesión es cuando surgió la acusación de haber pronunciado ideas injuriosas contra el templo (Mc 14, 58; Mt 26, 64), así como la frase de Jesús sobre el hijo del hombre como respuesta a la pregunta sobre su identidad de mesías, Hijo de Dios bendito

(Mc 14, 61; Mt 26, 64). Estos contenidos merecen toda la atención del historiador, ya que tocan muy de cerca al fondo mismo de las discusiones entre las autoridades y Jesús. El obligar a Jesús a reconocerse como mesías ofrecía a las autoridades un excelente argumento para demostrar a los romanos que se trataba de un hombre peligroso. Frente a ellas, Jesús estaba empeñado en no traicionar en nada su misión y en hacer que se reconociera exactamente quién era a través de las preguntas capciosas de sus «jueces».

La competencia jurídica del sanedrín

Las opiniones varían cuando se trata de determinar la competencia jurídica del sanedrín. Se advierte en primer lugar que ninguno de los evangelistas habla realmente de proceso ante las autoridades religiosas. De la sesión ante el sanedrín Lucas no hace ni mucho menos un proceso: «Los testigos son inútiles. El interrogatorio sirve simplemente para confirmar una decisión que se había tomado de antemano y para obtener de Jesús una confesión explícita de su divinidad (en el sentido cristiano de la palabra); no se habla de blasfemia, ni de sentencia; ha desaparecido todo aparato jurídico»[9]. Algunos observan además que, incluso en Marcos y en Mateo, que le dan a esta sesión la importancia que sabemos, «no se utiliza término jurídico alguno que designe una condena»[10]. En Marcos, los miembros del sanedrín declaran solamente que Jesús «merece la muerte», y Mateo no va más lejos.

A partir de estas observaciones, se mantienen varias posiciones. Para algunos, el sanedrín no tenía competencia jurídica para condenar a muerte a Jesús. Para otros, sí que la tenía. Otros, finalmente, afirman que el sanedrín tenía la competencia para decretar su muerte, pero que no la utilizó, prefiriendo por cálculos políticos hacer que la autoridad de los ocupantes cargara con la responsabilidad de la muerte de Jesús.

El debate relativo a las dos primeras posiciones procede del hecho de que los datos sobre el funcionamiento del sanedrín en la época de Jesús son tan sólo indirectos. ¿Podía pronunciar una sentencia de muerte? Hay que recordar dos pasajes del evangelio de Juan:

– en el episodio de la mujer adúltera (8, 1-11), los escribas parecen indicar que tienen derecho a lapidarla: «En la ley, Moisés nos ha prescrito lapidar a esas mujeres. ¿Tú qué piensas?». La autoridad judía se reserva aquí el derecho de aplicar la ley que prescribe la lapidación (Lv 20, 10);

– el segundo pasaje parece limitar este derecho a la pena de muerte. Delante de Pilato, los judíos declaran: «No nos está permitido mandar a nadie a la muerte» (Jn 18, 31).

[9] X. LEON-DUFOUR, *Passion, a c*, 1465-1466

[10] H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión* Verbo Divino, Estella 1981, 222

La contradicción que surge de estos dos pasajes quizá sea tan sólo aparente. En efecto, la lapidación de la mujer adúltera no parece depender del tribunal, bien sea el romano o bien el judío, sino de la costumbre basada en la Torá. Por tanto, ese episodio no pone en discusión el hecho, atestiguado por Juan (18, 31), de que el sanedrín no tenía derecho a mandar a nadie a la muerte.

Existe ciertamente en la Misná un capítulo reservado al sanedrín, en donde se explica su funcionamiento, así como la extensión de su competencia. Se le reconocen cuatro maneras de dar muerte: lapidación, por el fuego, decapitación y estrangulamiento *(Misná, Sanedrín,* 7, 1). Pero queda por probar que las reglas enunciadas en este capítulo estuvieran vigentes en tiempos de Jesús. Muchos piensan que son posteriores. Se observará que, según la Misná, la mujer adúltera debía ser estrangulada, no lapidada (*Sanedrín,* 11, 1).

¿Había conservado el sanedrín el derecho a pronunciar una sentencia de muerte en tiempo de los procuradores? No está probado. En el caso de Jesús, el historiador no consigue saber con certeza absoluta si pronunció una sentencia jurídica, confirmada posteriormente por Pilato, o si se contentó solamente con dar una opinión, que tenía sólo valor de consejo y de invitación para que el procurador actuase.

Sea de ello lo que fuere, queda claramente subrayada, especialmente por Mateo y Marcos, la responsabilidad de las autoridades religiosas judías en la muerte de Jesús.

– *La blasfemia de Jesús*

Otro problema relacionado con esta sesión es el que nos plantea la acusación de blasfemia. Si nos atenemos a la Misná, declarar que uno es el mesías no constituía de suyo una blasfemia; sólo el que pronunciase el nombre de Dios era considerado como blasfemo (*Sanedrín,* 7, 5). Pero este texto no estaba ciertamente en vigor en el siglo I, donde la noción de blasfemia incluía acepciones más amplias. Cuando Jesús declara: «Veréis al hijo del hombre sentado a la derecha del omnipotente y venir con las nubes del cielo», parece arrogarse ciertas prerrogativas propias del mundo celestial y susceptibles de ser interpretadas como blasfemias. Semejante afirmación le permite superar las perspectivas demasiado terrenas que oculta la pregunta del sumo sacerdote sobre la mesianidad (Mc 14, 61), pero lo somete al mismo tiempo a una acusación de blasfemia cargada de consecuencias.

El proceso romano

El proceso ante Pilato no plantea tantos problemas al historiador. Se observará ante todo que Jesús disponía de menos posibilidades de defensa

que las que más tarde tuvo Pablo. No era ciudadano romano y la justicia podía desenvolverse de forma bastante expeditiva. Pudo aplicársele la flagelación, método ordinario y eficaz de investigación [11].

– *Los acusadores de Jesús*

Los acusadores son presentados bajo diversas denominaciones. Las tradiciones tienden siempre a generalizar. Por ejemplo, Marcos habla de «los sumos sacerdotes, los ancianos, los escribas y el sanedrín entero» (15, 1); Juan dice globalmente: «los judíos» (19, 31). De hecho, fueron sobre todo los que rodeaban al sumo sacerdote, es decir, los ambientes aristocráticos de Jerusalén, los que realizaron las gestiones. Parece ser que los fariseos no tuvieron tanto que ver en la conducción del proceso.

– *Las acusaciones*

Las acusaciones presentadas fueron diversas: perturbación del orden público, incitación a no pagar el tributo... (ideas que recordaban la conducta de los que se sublevaron con Judas el galileo (Lc 23, 2). Juan añade la acusación de haberse hecho Hijo de Dios (19, 7).

A lo largo de la instrucción ante el prefecto de Judea, no cabe duda que salió a relucir con frecuencia la pretensión mesiánica. Era, a través de ella, como las autoridades religiosas podían hacer condenar a Jesús. Por eso está tan presente el tema de la realeza. Y es el que se destaca en el letrero que explica el motivo de la condena: «el rey de los judíos» (Mc 15, 26).

– *La persona de Pilato*

Sabemos por Josefo que Pilato era un hombre poco escrupuloso, brutal, que cometió muchos errores políticos, el último de los cuales, la represión de un movimiento mesiánico samaritano, le costó la deposición de su cargo y el destierro. Los relatos evangélicos lo presentan ante todo como alguien que no quería condenar a Jesús injustamente. Buscó algunos expedientes para salvarlo: el primero fue la costumbre, no muy bien atestiguada, pero generalmente aceptada, de liberar a un prisionero durante la pascua; el segundo fue la flagelación (Lc 23, 16). Intentando salvar a Jesús, Pilato cumplía con su deber. Además, es posible que los evangelistas insistan en este punto para subrayar mejor la responsabilidad de las autoridades judías. Lo cierto es que nos muestran también a Pilato como «político». Su preocupación última era la de hacer respetar el orden público, «contener a la turba»

[11] Compárese con Pablo en Hch 22, 24-25

para evitar que las fiestas de pascua, siempre difíciles, degenerasen en un motín. Ante estos imperativos, la vida de Jesús tenía poco valor.

Según los evangelios, Pilato no fue el simple ejecutor de una sentencia pronunciada por otros. La decisión que tomó tiene «el valor jurídico de una condena»[12].

– *La mujer de Pilato*

El episodio del sueño de la mujer de Pilato es propio de Mateo (27, 19). Si es difícil pronunciarse sobre la historicidad de la intervención de esta mujer, al no haber documentación suficiente, su mención en Mateo sirve para destacar la responsabilidad del prefecto en la condena del justo, sacrificado finalmente en aras de unos intereses superiores.

– *La comparecencia ante Herodes*

La comparecencia de Jesús ante Herodes es obra de Lucas. Está preparada ya desde el capítulo 9: «Herodes intentaba ver a Jesús» (9, 9). La presencia del tetrarca de Galilea en Jerusalén con ocasión de la pascua no tiene nada de inverosímil, como tampoco la comparecencia de Jesús. El episodio no añade mucho al desarrollo del proceso. La escena de la vestidura llamativa que menciona aquí Lucas (23, 11) es situada por Mateo y Marcos en el pretorio de Pilato.

La muerte de Jesús

Una vez pronunciada la sentencia de Pilato, se desencadenó el proceso que condujo a la muerte de Jesús. El lugar de la ejecución, fuera de las murallas, era un lugar oportuno para que los transeúntes que entraban o salían de la ciudad pudieran presenciarla. En el ánimo de los legisladores, estas ejecuciones debían servir de advertencia.

La imposición de que una persona ayudase al condenado a llevar su cruz no tiene nada de improbable (Mc 15, 21). Jesús estaba agotado por el trato que había recibido, especialmente por la flagelación. La mención de esta ayuda está además de acuerdo con el hecho de que Jesús no estuvo mucho tiempo con vida en la cruz, dado que Pilato se extrañó de que hubiera muerto tan pronto (Mc 15, 44).

[12] X. LEON-DUFOUR, *Passion, a. c.*, 1468; sobre Pilato, véase el estudio muy documentado de J. P. LEMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée*. Textes et monuments. Paris 1981.

El condenado sólo llevaba el brazo transversal de la cruz. Se trataba de una viga que se colgaba de un poste fijado en el lugar del suplicio. Esa viga formaba con el poste una T *(crux commissa)* o una cruz *(crux immissa)* [13].

Como todos los condenados, Jesús llevaba colgando del cuello un letrero que indicaba el motivo de la condenación (Mc 15, 26). Condenarlo como «rey de los judíos» constituía para las autoridades romanas una fuerza de disuasión. Se intentaba con ello disuadir a cualquier persona que sintiera la tentación de sublevar a la población por motivos nacionalistas.

Cuando Jesús llegó al lugar del Gólgota, le dieron vino mezclado con mirra. Era una costumbre judía, a fin de anestesiar un poco los dolores del condenado. El reparto de sus vestidos entre los soldados era habitual entre los romanos.

El descubrimiento de los restos de un crucificado en las grutas funerarias de Giv'at ha-Mirtav, en 1968, al norte de Jerusalén, permite describir con precisión una crucifixión. Los restos son los de un hombre de 24-28 años. El estudio de la cerámica encontrada en el lugar permite situar su muerte entre finales del siglo II a. C. y el año 70 d. C. Unos trozos de madera y de hueso forman cuerpo con un clavo de 17 a 18 cm. de largo. Otros restos de made-

Janeo crucifica a 800 prisioneros

Alejandro Janeo reinó del 103 al 76 a. C. Durante una de sus numerosas luchas por imponer su poder, crucificó a 800 prisioneros.

El resto del pueblo, una vez partieron los aliados, no hizo la paz con Alejandro, sino que sostuvo con él una guerra ininterrumpida. Finalmente, después de matar a muchos, hizo huir a los otros hasta Bemeselis; después de destruir esta ciudad, se los llevó como prisioneros de guerra a Jerusalén. Su crueldad, por los excesos de su cólera, llegó hasta el sacrilegio: hizo crucificar en pleno centro de la ciudad a 800 de aquellos prisioneros y degollar ante sus ojos a sus mujeres e hijos; él miraba este espectáculo, bebiendo y tendido en medio de sus concubinas. Se apoderó tal pánico del pueblo, que la noche siguiente dejaron Judea 8.000 personas del partido contrario, y su destierro duró hasta que murió Alejandro.

Josefo, *Guerra*, I, 96-98, en *Obras*, I, 22.

[13] J. BLINZLER, *o c.*, 405.

Josefo intercede en favor de tres crucificados

Josefo comenzó la guerra contra los romanos. Fue apresado y acabó la guerra en el campamento romano, donde sirvió de intérprete y se hizo amigo de Tito. En la toma de Jerusalén, estaba al lado de Tito.

Con la autorización de Tito, entré en el santuario donde estaban encerrados muchos prisioneros, mujeres y niños; hice salir de allí a todos los amigos y familiares que pude reconocer en número de unos 190. Los liberé sin que tuvieran que pagar rescate y les devolví su antigua fortuna. Enviado por Tito César con Cerealio y mil jinetes a una aldea llamada Tekoa para ver si el sitio se prestaba a la instalación de un destacamento, al volver vi a numerosos prisioneros colgados de las cruces y entre ellos reconocí a tres de mis relaciones. Con el corazón destrozado, me acerqué a Tito y se lo dije con lágrimas. Dio orden de bajarlos de la cruz y de curarlos lo mejor posible. Dos murieron mientras los curaban, pero el tercero sobrevivió.

Josefo, *Autobiografía*, 75, 419-421.

ra, bajo la cabeza del clavo, muestran que antes se clavaba el clavo en una plancha de madera para fijar bien los pies en el poste fijo. La posición de los restos de hueso respecto al clavo indica que los pies fueron puestos uno sobre otro de forma paralela gracias a una violenta rotación de las rodillas hacia el lado izquierdo. El clavo con su plancha se metió primero por el calcañar derecho, luego por el izquierdo y finalmente en el poste fijo. Los clavos de los brazos pasaban por entre el radio y el cúbito. Las fracturas de la tibia derecha y de la tibia y el peroné izquierdos recuerdan la costumbre de romper las piernas al moribundo [14].

Jesús murió lo suficientemente pronto para que Pilato se extrañara de ello. Los bandidos crucificados con él duraron sin duda más tiempo. Esos bandidos, ¿eran delincuentes comunes o revolucionarios políticos? Hay que indicar que la palabra usada para designarlos («bandido», en griego *lêstes*) es la que utiliza Josefo para hablar de los revolucionarios. Es la misma palabra que emplea Juan para hablar de Barrabás (18, 40). Por tanto, es probable que los dos crucificados fueran los promotores de alguna sublevación nacionalista. Su crucifixión al lado de Jesús daba a todo aquello las apariencias de un asunto político.

La muerte de Jesús tuvo algunos testigos. Cerca se encontraban algunas mujeres (Mc 15, 40). Sus discípulos, la verdad es que están ausentes. Según

[14] G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*. Leipzig ^{7}1975, 457-458.

Marcos, fue un miembro del sanedrín, fariseo sin duda, el que se preocupó de hacer bajar el cadáver de Jesús (Mc 15, 43). Según la ley judía, había que enterrar a los ejecutados antes de ponerse al sol: «Si un hombre, culpable de un crimen capital, ha sido entregado a la muerte y lo has colgado de un árbol, su cadáver no podrá ser abandonado de noche en el árbol; lo enterrarás aquel mismo día, pues un colgado es una maldición de Dios, y no harás impuro el suelo que Yahvé, tu Dios, te ha dado en herencia» (Dt 21, 22-23). Así, pues, Jesús fue enterrado antes de que apareciera la primera estrella. Si se adopta la cronología de Juan, la más probable si se tiene en cuenta que es imposible crucificar a nadie durante la pascua, aquello ocurrió la tarde del viernes 7 de abril del año 30.

Las siete palabras de Cristo en la cruz

Mateo	Marcos	Lucas	Juan
27, 46: Elí, elí, lema sabaktani.	15, 33: Eloí, Eloí, lema sabaktani.	23, 43: En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el paraíso.	19, 26: Mujer, he ahí a tu hijo.
			19, 27: He ahí a tu madre.
		23,46: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.	19, 28: Tengo sed.
			19, 30: Todo se ha cumplido.

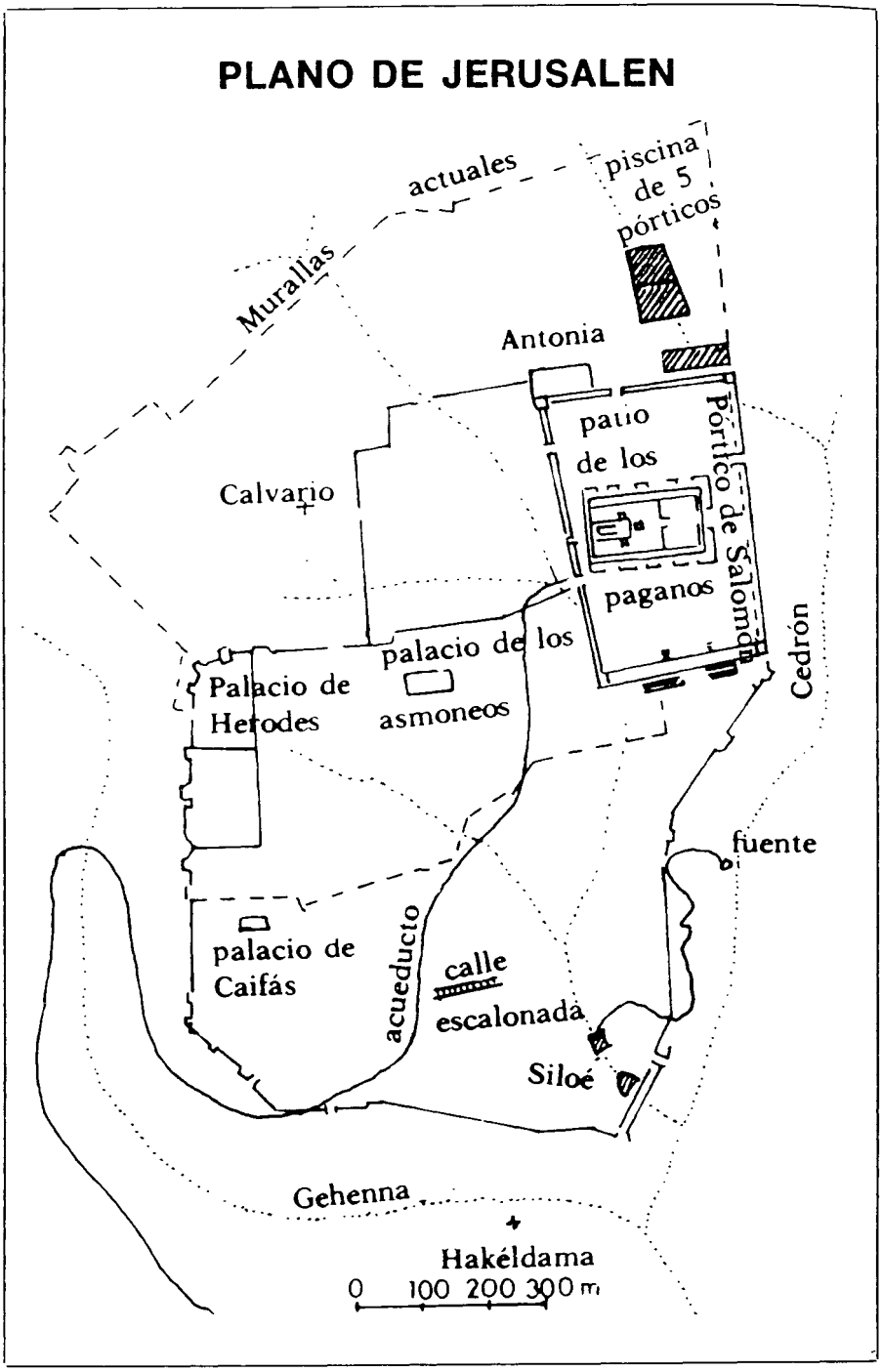
La sepultura de los crucificados

Durante el sitio de Jerusalén, el grupo de idumeos se entregó a abusos de todo tipo. Josefo nos cuenta:

Llegaron a tal grado de impiedad que arrojaron los cadáveres sin sepultarlos, siendo así que los judíos conceden tal importancia al enterramiento que hasta los malhechores crucificados son descolgados y sepultados antes de ponerse el sol.

Josefo, *Guerra,* IV, 317, en *Obras,* II, 41.

PLANO DE JERUSALEN



PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*. Paris 1962.

M. HENGEL, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*. Paris 1980.

X. LEON-DUFOUR, *Passion:* DBS VI, 1419-1492.

M. BASTIN, *Jésus devant sa Passion*. Paris 1976.

H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Sígueme, Salamanca 1982.

A. VANHOYE- C. DUQUOC- I. DE LA POTTERIE, *La Passion selon les quatre Evangiles*. Paris 1981.

H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión*. Verbo Divino, Estella 1981.

Jesús sale del sepulcro

El Evangelio de Pedro, apócrifo del siglo II, describe la salida del sepulcro en estilo apocalíptico; recuerda en ciertos aspectos a Mt 28, 1-4, que habla de la intervención del ángel del Señor en el sepulcro. La descripcion de la salida de la tumba ante el centurión y los ancianos contrasta con la discreción de los evangelios.

Ahora bien, en la noche en que apuntaba el (día) del Señor, estando guardando los soldados de dos en dos por turno, una gran voz hubo en el cielo, y vieron los cielos que se abrían y a dos hombres que bajaban de allí teniendo mucho resplandor y que se acercaban a la tumba. Aquella piedra que había sido echada sobre la puerta, habiéndose removido por sí misma, se retiró a un lado y la tumba se abrió y ambos jóvenes entraron. Viéndo(lo), pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también ellos estaban presentes guardando. Y estando ellos contando lo que habían visto, de nuevo ven que tres hombres salían de la tumba, y que los dos sostenían al uno y que una cruz les seguía, y que la cabeza de los dos alcanzaba hasta el cielo, mas que (la) del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oían una voz, de los cielos, que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». Y se oía una respuesta desde la cruz: «Sí». Se concertaron, pues, aquéllos unos con otros para irse y manifestar estas cosas a Pilato. Y estando ellos todavía pensando, aparecen de nuevo los cielos que se abrían y cierto hombre que bajaba y entraba en la sepultura.

Evangelio del Pseudo-Pedro, 35-44, en P. Benoît- M. E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios,* I, 332.

Después de la muerte

Cuando acaba la hora de recoger los datos biográficos sobre Jesús de Nazaret, lo cierto es que el historiador no ha llegado aún al final del camino. Los relatos evangélicos de donde ha sacado la mayor parte de sus informes no terminan ciertamente con la sepultura del cuerpo de Jesús. La piedra rodada (Mc 16, 4) y la tumba abierta vienen a trastornar el escenario ordinario. El camino sigue adelante. La historia continúa.

– *Testimonios muy antiguos*

Se sabe que en la tradición más antigua el relato de la pasión de Jesús contenía el episodio de la tumba abierta. Quizá contenía también un relato de aparición [15]. También sabemos por Pablo y por los Hechos de los apóstoles que las confesiones más antiguas de fe contenían la mención de la resurrección de Cristo y de las apariciones [16]. En su primera carta a los corintios, escrita en el año 57, Pablo recuerda el «credo» que ha *recibido* de la tradición (insiste mucho en este punto). Este credo comprende la muerte, la sepultura, la resurrección y las apariciones: «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que vosotros recibisteis, al que seguís aferrados y por el que seréis salvados si lo conserváis tal como os lo anuncié; de lo contrario, habríais creído en vano. Os transmití en primer lugar lo que yo mismo había recibido: Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, fue sepultado, resucitó al tercer día según las Escrituras. Se apareció a Cefas, luego a los doce» (1 Cor 15, 1-5).

Los documentos más antiguos de que disponemos ponen entonces juntas la muerte y la resurrección de Jesús. Cristo no murió sin ser resucitado. La tradición de las apariciones de Jesús se desarrolló ciertamente de forma independiente de los relatos de la pasión; pero la tradición de los relatos de la pasión estuvo siempre vinculada, bien con el descubrimiento del sepulcro abierto, bien con las apariciones. El historiador ha de terminar, por tanto, el estudio que lo conduce hasta la sepultura, sabiendo que inmediatamente podría comenzar otro distinto. Acaba de cerrar su libro ante la tumba sellada. Pero tendría que abrir otro comenzando con la tumba abierta y recogiendo los testimonios evangélicos sobre ella. Ya la simple lectura de los relatos

[15] El evangelio de Marcos se interrumpe bruscamente con el episodio de las mujeres en el sepulcro (16, 8). La lista de las apariciones que sigue fue añadida posteriormente. La interrupción brusca del evangelio ¿es una señal de que el evangelio de Marcos continuaba con una aparición, o bien que el evangelio se detenía primitivamente en este v. 8? Es difícil saberlo; cf. J. HUG, *La finale de l'évangile de Marc.* Paris 1978.

[16] Art. *Résurrection:* DBS X, 487s; y también J. M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* Paris 1979.

relativos a la tumba y las apariciones le obliga a plantear algunas observaciones.

– *La discreción de los evangelistas*

Los evangelios no «cuentan» la resurrección de Jesús. Es impresionante el contraste entre el evangelio de Pedro, un apócrifo del siglo II que no vacila en narrar la salida del sepulcro, y los evangelistas que guardan una gran reserva sobre este punto. Para los evangelistas, la resurrección de Jesús tocaba al misterio de las relaciones entre Jesús y su Padre. El sepulcro abierto, las ataduras y el lienzo doblado aparte (Jn 20, 7) constituyen las huellas en la historia de un misterio que supera la historia y se sumerge en el mundo mismo de Dios. El anuncio de la resurrección viene del cielo, no de los hombres [17]. En el relato de las mujeres en el sepulcro, es un joven vestido de blanco, es decir un ángel, el que trae el mensaje: «Ha resucitado». E invita a las mujeres a ver las señales de un acontecimiento desconcertante que las desborda: «el lugar donde lo habían puesto» (Mc 16, 6).

– *El cumplimiento de una historia*

El relato del sepulcro demuestra la continuidad que hay entre el resucitado y el crucificado: «Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado, no está aquí» (Mc 16, 6). El resucitado es ese Jesús de Nazaret que fue crucificado. La resurrección se presenta así como la cima, el cumplimiento del itinerario de Jesús de Nazaret. A lo largo de su vida, él había anunciado que el hijo del hombre tendría que sufrir, morir y resucitar al tercer día. La resurrección cumple el anuncio.

Lejos de borrar el recuerdo de la muerte de Jesús, la resurrección le da todo su alcance. La aparición a Tomás lo muestra muy bien: Jesús invita al discípulo a meter el dedo en sus llagas (Jn 20, 27). El resucitado lleva las huellas propias del crucificado. Pero esas huellas cambian de sentido a la luz de la resurrección; en adelante, se inscriben en el cuerpo glorioso, no en el de un condenado.

– *El envío por Jesús resucitado*

Si la resurrección aparece como el cumplimiento de la historia de Jesús, inaugura al mismo tiempo otra historia, la de los discípulos después de pas-

[17] Sobre el relato del sepulcro en Marcos, cf. J. DELORME, *Resurrección y sepulcro de Jesús*, en P. DE SURGY (ed.), *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna* Studium, Madrid 1974. Sobre el sepulcro vacío, véase también L. SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*. Paris 1970.

cua. En el sepulcro, el joven vestido de blanco hace transmitir a las mujeres la consigna de dirigirse a Galilea: «Decid a los discípulos y a Pedro: os precede a Galilea; allí lo veréis». Volvemos a la patria del galileo que fue a morir a Jerusalén. Esa Galilea en donde Jesús había llamado a sus discípulos se convierte en el lugar en donde los espera de nuevo. Hay allí una nueva historia a punto de comenzar. El relato de la aparición en la montaña de Galilea que nos narra Mateo se centra por completo en el envío: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id pues y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 18-20). Es el Señor glorioso, que posee la omnipotencia en el cielo y en la tierra, el que aquí envía a sus discípulos. Está a su lado en una historia que tiene las dimensiones del mundo.

– *Los gestos del resucitado*

Se observará finalmente la importancia de los gestos que realiza el resucitado, como el de partir el pan. Ese gesto se convierte en signo de reconocimiento, puesto que ya antes de su muerte lo había realizado Jesús. Los discípulos, a su vez, lo pondrán como signo de que el resucitado, que ha subido definitivamente a los cielos, sigue estando realmente con ellos.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

E. CHARPENTIER, *Cristo ha resucitado* (CB 4). Verbo Divino, Estella 1976.

X. LEON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual.* Sígueme, Salamanca 1973.

E. DE SURGY, etc..., *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna.* Studium, Madrid 1974.

L. SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection.* Paris 1970.

W. MARXSEN- U. WILCKENS, etc..., *La resurrección de Jesús de Nazaret.* Herder, Barcelona 1974.

M. GOURGUES, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110,1 dans le Nouveau Testament.* Paris 1978.

Anexo 1
La infancia de Jesús

Los autores están generalmente de acuerdo en reconocer el carácter relativamente tardío de los relatos de la infancia de Jesús. El más antiguo de los evangelios, el de Marcos, no los contiene. Las proclamaciones más antiguas relativas a Jesús, tal como es posible encontrarlas en el Nuevo Testamento, no mencionan su infancia. Señalan todo lo más que Jesús «salió de Nazaret» (Hch 10, 38).

Se insiste igualmente en el género literario particular de estos relatos. La narración se hace abundante y se llena de imágenes [1]. Contrasta con los textos sinópticos que hablan de la vida pública.

Dos relatos muy diferentes

Los relatos de la infancia según Mateo (Mt 1-2) y según Lucas (Lc 1-2) coinciden en pocas ocasiones. El relato de Mateo contiene una genealogía, un anuncio a José, una visita de los magos, la huida a Egipto, la matanza de los niños de Belén, la vuelta de Egipto y la instalación en Nazaret. La infancia según Lucas está construida sobre un paralelismo entre Juan bautista y Jesús. Comprende: dos anuncios de nacimiento, los dos nacimientos y las dos circuncisiones acompañadas de «profecías», dos breves menciones de la juventud de Juan y de la de Jesús. La visita de María a su prima Isabel y el episodio de Jesús entre los doctores del templo no tienen correspondencia en la vida de Juan.

Visiblemente, estos dos relatos de la infancia de Jesús obedecen a una organización y a una lógica diferentes. Los dos intentan ilustrar el hecho de que Jesús es Cristo e Hijo de Dios, pero cada uno lo lleva a cabo por cami-

[1] C. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús* (CB 18). Verbo Divino, Estella 1978.

nos originales. Así, la figura de Moisés está presente en el horizonte del relato de Mateo, mientras que no aparece en el de Lucas. En Mateo, el personaje de José representa un papel importante (hay un anuncio a José: 1, 18-25), mientras que en Lucas es María la que atrae la atención.

Los grandes temas de la infancia

Los temas relativos a la vida y al personaje mismo de Jesús son los siguientes:

– *Los padres de Jesús*

María es la madre de Jesús para Mateo y para Lucas (Mt 1, 18; Lc 1, 31). Es dada en matrimonio a José (Mt 1, 18; Lc 1, 27). José es «el esposo de María, de la que nació Jesús» (Mt 1, 16). En el episodio del templo, José y María son designados globalmente con el nombre de los «padres» de Jesús (Lc 2, 41.43).

Los evangelios insisten fuertemente en la particularidad de la concepción de Jesús: María se encuentra encinta antes de ir a vivir con José (Mt 1, 18). José «no conoció a María hasta que dio a luz un hijo al que puso el nombre de Jesús» (1, 24). La profecía de Is 7, 14 (según los Setenta) se le aplica a la madre de Jesús: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo» (Mt 1, 23). En Lucas, la virginidad de María y el hecho de que no «conociera» varón son afirmados claramente (Lc 1, 34-35). Isabel representa a la mujer estéril y avanzada en edad, que da a luz gracias a Dios; María es la virgen que concibe sin intervención de varón, y el niño que nace de ella será santo y llamado «Hijo de Dios» (Lc 1, 35).

Los dos relatos afirman con claridad la concepción virginal de Jesús. Por ese mismo hecho, destacan la afirmación de que el Padre de Jesús es Dios y que María concibió por el poder del Espíritu Santo (Lc 1, 35). En el episodio de los doctores del templo, Jesús indica a sus «padres» que tiene que ocuparse de los asuntos de su Padre (Lc 2, 49). Jesús es presentado como el Hijo de Dios.

– *El nacimiento en Belén*

El nacimiento de Jesús en Belén permite subrayar el vínculo entre David y Jesús. En Mateo, los «sumos sacerdotes y escribas del pueblo» citan a Miq 5, 1 (combinado con 2 Sm 5, 2) para mostrar que el mesías tiene que nacer en Belén. Belén es la ciudad de David. Todas las esperanzas mesiánicas reales tienden a concederle una gran importancia.

La genealogía de Mateo subraya la descendencia davídica de Jesús por medio de José, el esposo de María (Mt 1, 6.16). La de Lucas, situada fuera de

los relatos de la infancia, hace otro tanto (Lc 3, 31). En el momento del nacimiento de Jesús, el mismo evangelista recuerda el hecho de que José «fue a la ciudad de David, que se llama Belén de Judea, porque era de la familia y de la descendencia de David, para censarse con su esposa María que estaba encinta» (2, 4-5). Estas insistencias muestran la importancia que tenía, a los ojos de los dos evangelistas, el tema de la mesianidad davídica de Jesús. Jesús realiza la imagen del mesías, que mantenía la ideología real centrada en torno a la figura de David.

– *El establecimiento en Nazaret*

El exterminio de los niños de Belén por orden del rey Herodes recuerda la matanza de los niños hebreos perpetrada por los soldados del faraón, tal como lo contaban los relatos midrásicos desarrollados a partir de Ex 1-2 [2]. Para Mateo, Herodes representa el papel del faraón. Pone en peligro la vida de Jesús lo mismo que el faraón había puesto en peligro la de Moisés.

Paradójicamente, es la tierra de Judea la que resulta así inhospitalaria para el niño Jesús. Y Egipto, la tierra de la cautividad, la de los antepasados, se convierte en su tierra de asilo.

Lo mismo que la muerte del faraón permitió a Moisés volver a Egipto (Ex 4, 19-20), la muerte de Herodes permite a Jesús «volver a la tierra de Israel». Esta expresión vale la pena subrayarla; es la que utiliza Ezequiel para hablar de la vuelta de los deportados (Ez 20, 38) [3]. Así es como Jesús realiza también la experiencia del destierro y del regreso al país.

Sin embargo, en este regreso se lleva a cabo un desplazamiento. José y Jesús no vuelven a Judea, como se podría esperar, sino que se dirigen a la región de Galilea. Para Mateo, Judea no representa ya el centro de la salvación. Jerusalén no es ya esa montaña santa que atrae hacia sí a las naciones. Con Herodes-faraón, Judea es la tierra de la increencia y de la muerte.

Y es Galilea la que toma el relevo, esa Galilea que en la mentalidad de la época simboliza a la tierra pagana (Mt 4, 15). Ya unos magos paganos habían venido a reconocer a un salvador, al que el rey de los judíos intentaba matar. Ahora el establecimiento de Jesús en Galilea demuestra que la salvación se ha insertado entre las naciones paganas.

– *El nazoreo*

El texto de Mateo precisa además el lugar en donde José se estableció con Jesús: «Fue a vivir a una ciudad llamada Nazaret para que se cumpliese lo

[2] C. PERROT, *Los relatos de la infancia*, 11-16; R. BLOCH, *Quelques aspects de la figure de Moise dans la tradition rabbinique*, en *Moise, l'homme de l'Alliance*. Paris-Tournai 1955, 93-167.

[3] A PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu* París 1968, 162

que habían dicho los profetas: será llamado nazoreo» (Mt 2, 23). Nazaret era un aldea sin ningún renombre. Fue Jesús quien le concedió su notoriedad. Para los evangelistas, Nazaret era «la patria» de Jesús, «el lugar donde se había educado» (Mc 6, 1; Lc 4, 16). Por otra parte, se asociaba el nombre de Jesús al de su lugar de origen diciendo: «Jesús el nazareno» (Mc 1, 24; 10, 47).

Este origen tan conocido de Jesús permite a continuación todo un juego de significaciones en torno al nombre de «nazareno». Este juego es el que encontramos aquí en Mateo, cuando termina con la cita de los profetas: «Será llamado nazoreo». De hecho, esta cita no se encuentra en ningún lugar de la Escritura [4]. Todo lo más es posible relacionarla con el lugar en donde se habla de Sansón, convertido en «nazir», es decir consagrado a Dios (Jue 13, 5-7). No es imposible que un espíritu tan acostumbrado a las sutilezas rabínicas de interpretación como lo era Mateo hubiera podido jugar de este modo con el parecido entre nazareno y nazir. Sin embargo, hay que indicar que el texto citado dice «nazoreo» y no «nazir». En el siglo I, eran los bautistas los que se llamaban «nazoreos» *(observantes)*. Y Jesús estuvo muy cerca de esos bautistas. Mateo tiene así a su disposición tres palabras con raíces muy parecidas para entregarse a cavilaciones de sentido. Al decir que Jesús se estableció en Nazaret, lo designa como *nazarenos;* este término puede jugar con *naziraios* (nazir) y designar a Jesús como consagrado, o también con *nazaraios* (nazareo) para recordar las relaciones de Jesús con los «observantes» bautistas [5].

Los hermanos de Jesús

En varias ocasiones, los evangelios aluden a los hermanos de Jesús. Marcos (6, 3) declara: «¿No es acaso el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿Y sus hermanas no están aquí, entre nosotros?». En Mc 3, 31-35, «su madre y sus hermanos» buscan a Jesús; un poco más adelante, unos «parientes suyos» quieren apoderarse de él, diciendo: «Ha perdido la cabeza» (3, 21).

Nos encontramos con «María, la madre de Jesús», y con «los hermanos de Jesús» al lado de los apóstoles después de la ascensión (Hch 1, 14). Y Pablo hace de «los hermanos del Señor» una categoría al lado de la de los apóstoles: «¿No tenemos derecho a llevar una mujer creyente, como los demás apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas?» (1 Cor 9, 5). Uno de «los hermanos del Señor», Santiago, se encuentra al frente de la iglesia de Jerusalén (Gál 1, 19; 2, 9-12).

[4] W. ROTHFUCHS, *Die Erfullungszitate des Matthaus-Evangeliums* Stuttgart 1969.

[5] C PERROT, *Los relatos de la infancia,* 33-34.

La discusión en torno a estos datos es muy viva [6]. Algunos no dudan en admitir que Jesús tuvo hermanos y hermanas, hijos todos de María. Otros lo niegan categóricamente. En todo caso, es preciso señalar los puntos siguientes:

1) De Mt 1, 25: «José no conoció a María hasta que ella dio a luz un hijo», no se puede sacar la prueba de que María tuviera otros hijos, además de Jesús.

2) La palabra «hermano» tiene en las lenguas semíticas una extensión que permite englobar en ella al hermano de sangre, al hermanastro, al sobrino, al primo (hermanastro: Gn 42, 15; 43, 5; sobrino: Gn 14, 16; 19, 15; primo: Lv 10, 14; 1 Cr 23, 21-22). En la traducción griega de la biblia, la palabra *adelphos* recoge todos estos sentidos. No hay nada que permita a priori pensar que es distinto en el Nuevo Testamento. Es una posibilidad, pero no existen pruebas de que sea así.

3) De hecho, no ha podido aportarse ninguna prueba de que María tuviera otros hijos. Se puede simplemente señalar:

– Que sólo Jesús es llamado con el nombre «hijo de María» (Mc 6, 3), sin que se dé nunca este calificativo a los «hermanos de Jesús».

– Que Santiago y José, «hermanos de Jesús» en Mc 6, 3, son quizá hijos de María, la hermana de la madre de Jesús. Esta posibilidad se determina de este modo: en Mc 15, 40.47 y 16, 1 se habla de una tal María, madre de Santiago el menor y de José. En Jn 19, 25 se lee: «Junto a la cruz estaba de pie su madre, la hermana de su madre, María, mujer de Cleofás, y María de Magdala». Si se acepta que «la hermana de su madre, María» es una sola persona, y que no se trata de «la hermana de su madre» y de «María, la mujer de Cleofás» como dos personas distintas, se llega a la deducción de que la madre de Jesús tenía una hermana llamada María. Esa hermana podría ser la madre de los hermanos de Jesús, Santiago y José, que serían entonces primos de Jesús. Este razonamiento se apoya en demasiadas suposiciones para poder imponerse como prueba. Pero cabe dentro de lo posible.

– Que Jesús confía su madre al discípulo amado, como si se tratara de una mujer sola y sin hijos. Pero la dimensión simbólica de esa mención joánica impide toda utilización de este texto a título de prueba (Jn 29, 26-27).

4) Los relatos de Mateo y de Lucas insisten fuertemente en la virginidad de María, aunque sin pronunciarse expresamente sobre el hecho de que no tuviera otros hijos más que a Jesús. Muy pronto la tradición afirmó esta virginidad absoluta de María. La idea de que José era «anciano» y que había

[6] Puede consultarse R. E. BROWN, K. P. DONFIELD, J. A. FITZMYER, J. REUMANN (eds.), *Mary in the New Testament*. Philadelphia 1978, 51-72; 167-177.

tenido hijos de un primer matrimonio es ya conocida desde el siglo II. La encontramos en el *Protoevangelio de Santiago* (9, 2; 17,1; 18, 1). Intenta regular la cuestión de los «hermanos de Jesús» (que se convierten entonces en «hermanastros») y salvaguardar así la virginidad absoluta de María. Esta misma idea de un primer matrimonio de José se encuentra en los padres de la iglesia, utilizada con la misma finalidad.

Si exceptuamos algunos testimonios (de Tertuliano, por ejemplo, en su *De carne Christi),* el conjunto de la tradición afirma que José y María no consumaron su matrimonio y que María no tuvo más hijos.

La virginidad de María *in partu,* es decir, el hecho de que conservó su integridad física a pesar del parto de Jesús, está presente en el *Protoevangelio de Santiago,* c. 20. Se encuentra esta misma idea en Clemente de Alejandría *(Stromata,* 7, 16), a comienzos del siglo III, y en otros muchos escritores posteriores.

5) En la actualidad, las opiniones sobre la existencia de hermanos de Jesús suelen coincidir con la pertenencia religiosa de quienes las mantienen. Los católicos y los ortodoxos piensan que Jesús no tuvo hermanos. Los protestantes tienden muchas veces a pensar que los tuvo. Parece ser que el historiador no puede servir de mucho en este terreno, ya que no puede aportar pruebas en apoyo de una u otra hipótesis. Estas posiciones se apoyan de hecho en autoridades distintas de las suyas; no puede hacer otra cosa más que respetarlas, sin intentar sustituirlas ni prestarles su aval.

Los evangelios apócrifos de la infancia

Los evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas se interesan sobre todo por los acontecimientos en torno al nacimiento de Jesús. El tema del niño Jesús se desarrolló mucho en los evangelios apócrifos de la infancia. Deben citarse:

– *El Protoevangelio de Santiago.* Escrito a mediados del siglo II, presentado como el evangelio de Santiago el menor (el hermano del Señor), este evangelio constituye una excepción a lo que acabamos de decir, ya que se detiene mucho antes de la infancia de Jesús. Se interesa por el nacimiento de María y termina con el asesinato de Zacarías en el templo, después de la matanza de los inocentes. Lo citamos aquí porque sirve de fuente a los demás evangelios de la infancia.

– *El Evangelio del Pseudo-Mateo.* Se le atribuye la fecha del siglo VI. Recoge los temas del *Protoevangelio,* pero prosigue su relato mencionando una serie de detalles maravillosos relativos al niño Jesús (c. 25 al 52). Por ejemplo, Jesús modela pájaros de barro y les hace volar.

– *El Evangelio del Pseudo-Tomás.* Este apócrifo, que no debe confundirse con el *Evangelio según Tomás* encontrado en Nag Hammadi, es un

resumen de los relatos legendarios relativos a la infancia de Jesús y que seguramente habían sido ya puestos por escrito en el siglo V.

– *El libro armenio de la infancia.* Fechado en el siglo VI, este apócrifo es una recopilación de los relatos de la infancia contenidos en la «fuente» del siglo V, de los que el Pseudo-Tomás nos había proporcionado ya un resumen.

– *El Evangelio árabe de la infancia.* Escrito en el siglo VII, ofrece una recopilación semejante a la anterior.

– *La historia de José, el carpintero.* Las recensiones coptas y árabe que tenemos de esta historia parecen derivar de un original escrito sin duda en griego, por el siglo V o IV. En este apócrifo, el mismo Jesús cuenta la historia de su padre.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

C. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús* (CB 18). Verbo Divino, Estella 1978.

R. LAURENTIN, *Les évangiles de l'enfance du Christ.* Paris 1982.

R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luc.* New York 1977.

A. PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu.* Paris 1968.

F. AMIOT, *La Bible apocryphe.* Evangiles apocryphes. Paris 1952.

J. BAUER, *Les apocryphes du Nouveau Testament.* Paris 1973.

A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos.* Editorial Católica, Madrid 1956.

J. DANIÉLOU, *Los evangelios de la infancia.* Herder, Barcelona 1969.

Anexo 2
Jesús y la historia

Desde las primeras investigaciones
sobre la vida de Jesús hasta nuestros días

Ordinariamente se considera a H. S. Reimarus como el iniciador del género literario de la biografía de Jesús. De su inmensa obra, G. E. Lessing seleccionó algunos fragmentos que publicó en 1778 con el título: *El proyecto de Jesús y de sus discípulos (Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger)*. Reimarus sostenía que había que marcar una diferencia entre la enseñanza de Jesús y la doctrina de los apóstoles. Así nacía la problemática consistente en partir de los evangelios para buscar los rasgos y la enseñanza auténtica de Jesús. Esta investigación se prolongó durante todo el siglo XIX. Se la llama la *Leben-Jesu-Forschung*.

H. S. REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Herausgegeben von G. E. Lessing, Braunschweig 1778.

– *La escuela racionalista*

La vida de Jesús de H. E. G. Paulus, que apareció en 1828, puede citarse como el ejemplo más típico de la línea racionalista. Paulus busca una explicación racional de las manifestaciones que los evangelios presentan como sobrenaturales. La tempestad calmada se explica por el hecho de que Jesús hizo que resguardaran la barca detrás de un cabo que la protegía del viento. La transfiguración fue un efecto de la contraluz del amanecer. En la cruz, Jesús no murió realmente, sino que la lanzada lo sumergió en un sueño hipnótico que lo salvó así de la muerte y le permitió «resucitar». Los milagros del evangelio son secundarios y deben interpretarse dentro de los simples límites de la razón. El verdadero milagro es el mismo Jesús. En efecto, ¿no es un milagro cualquier existencia en la medida en que se desarrolla en una naturaleza que emana de la omnipotencia de Dios?

K. A. Hase y F. E. D. Schleiermacher pueden situarse en la misma línea que Paulus. La *Vida de Jesús* de Schleiermacher se presenta de hecho más bien como una vida de Cristo, al servicio totalmente de las enseñanzas dogmáticas. Schleiermacher acepta el valor del evangelio de Juan y rechaza el de los sinópticos. Utiliza la pauta de la razón para valorar los acontecimientos «sobrenaturales». Hay que rechazar los milagros que no pueden explicarse.

H. E. G. PAULUS, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, 2 Band. Heidelberg 1828.

K. A. HASE, *Das Leben Jesu zunächst für akademische Studien*. Leipzig 1829, ^{5}1865.

F. E. D. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832 gehalten von F. Schleiermacher*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften zeiner Zuhörer herausgegeben von K. A. Rutenik, en *F. Schleiermachers, Samtliche Werke*, 1 Abth., 6 Band, 1864.

– *La escuela «mitológica»*

La *Vida de Jesús* de D. F. Strauss marcó un cambio de horizonte importante en relación con el racionalismo. Publicada en 1835-1836, fue objeto de violentas críticas que hicieron perder al autor el puesto de «Repetent» que ocupaba en Tübingen. Strauss respondió a las críticas en tres volúmenes: *Streitschriften*.

Una de las tesis de Strauss consiste en dar la prioridad a los evangelios sinópticos en contra de los predecesores que destacaban a Juan. Mateo es el evangelio más antiguo. Marcos lo condensa. Con su teologización avanzada, Juan manifiesta una etapa ulterior del proceso de mitificación de la persona de Jesús. Strauss atenúa sus críticas a Juan en su tercera edición (1838-1839), pero vuelve a publicar sin cambios el texto de la edición de 1835-1836 en su cuarta edición (1840).

Para Strauss, la perspectiva que había desarrollado Paulus ha quedado superada. Los relatos evangélicos tienen que verse como la expresión simbólica de ideas religiosas. El mito neotestamentario hace endosar a la persona histórica de Jesús algunas ideas religiosas nacidas del poder inventivo e imaginativo de los primeros cristianos. Son esas ideas las que constituyen el mensaje del evangelio; importan mucho más que la persona histórica de Jesús.

Con Strauss nació el interés por el valor de los procesos de mitificación en torno a una persona histórica. Muchos investigadores seguirán esa línea, con mayor o menor éxito. Citemos a C. H. Weisse y, para Francia, a P. L. Couchoud.

Hay que hacer mención especial de Bruno Bauer. Influido por los trabajos de Strauss, Bauer recoge su reflexión sobre el mito. Para él, como para Strauss, lo que cuenta ante todo es la «filosofía» que se hace sobre Jesús y no su persona histórica. Bauer considera a Marcos como el evangelio más anti-

guo; Mateo y Lucas lo desarrollan. Juan es una hermosa obra de arte, pero sin base histórica segura. Progresivamente, Bauer va cayendo en el escepticismo absoluto respecto a la persona de Jesús y su existencia.

D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Band. Tübingen 1835-1836; [3]1838-1839; [4]1840.

Id., *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. Tübingen 1837.

C. H. WEISSE, *Die Evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 2 Band. Leipzig 1838.

P. L. COUCHOUD, *Le mystère de Jésus*. Paris 1924.

B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*. Bremen 1840.

Id., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 3 Band. Leipzig 1841-1842.

Id., *Kritik der Evangelien*, 2 Band. Berlin 1850-1851.

– *La escuela liberal*

El representante más conocido de la tendencia liberal es E. Renan. Su *Vida de Jesús* apareció en 1863 en París. Se apoya en las investigaciones realizadas por esta época a la otra orilla del Rin, pero vale sobre todo por su estilo literario, que la coloca entre las obras maestras. Renan distingue tres períodos en la vida de Jesús: el período galileo, idílico, durante el cual Jesús anunció un mensaje de amor y de mansedumbre; el período de desilusión y de amargura, que siguió a la mala acogida de Jerusalén; el período de la tragedia final, en el que Jesús rechaza toda ambición terrena y acoge la persecución y el martirio.

La enseñanza de Jesús, y especialmente la escatología, sus milagros, su destino personal reciben el sello de la interpretación liberal, de la que Renan no se apartó en ningún momento.

La *Vida de Jesús* conoció un éxito considerable. Las doce primeras ediciones salieron prácticamente sin cambiar. La 13.ª, aparecida en 1867, salió revisada y corregida.

Entre los que siguieron el camino liberal, inaugurado por Renan, hay que señalar a D. F. Strauss, que publicó en 1864 una *Vida de Jesús para el pueblo alemán*. El autor declara que desea hacer para el pueblo alemán lo que había hecho Renan para el pueblo francés. De hecho, la tendencia liberal de la obra es muy marcada.

E. RENAN, *Vie de Jésus*. Paris 1863; [13] 1867.

D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Leipzig 1864.

– *La escuela escatológica*

El principal representante de esta escuela es sin duda J. Weiss, que publicó en 1892 una obra sobre la predicación del reino de Dios por Jesús. Con

Weiss, el interés se dirige hacia la dimensión escatológica del mensaje de Jesús que tan fácilmente borraba la escuela liberal con sus interpretaciones moralizantes e interiorizantes. Weiss desarrolla la tesis de la «escatología consecuente», o sea, la de que el reino de Dios fue en la predicación de Jesús una realidad totalmente futura. Jesús no estableció nunca ese reino, que se contentó con anunciar para más tarde. Ligada al anuncio de ese reino futuro, la moral de Jesús fue una disciplina penitencial antes de ser una moral de la mansedumbre y del amor tan apreciada por los liberales.

J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen 1892.
T. COLANI, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*. Strasbourg 1864.

– *La escuela de la historia de las religiones*

Aquí la investigación se orienta hacia un estudio comparativo de las religiones que permita llegar a unas explicaciones de los fenómenos religiosos particulares. W. Bousset emprendió el estudio de las religiones de los misterios y explicó cómo la teología de Pablo, cuya influencia padecen los evangelios, provino del contacto con la teosofía griega. En su obra sobre la predicación de Jesús, publicada en 1892, Bousset relaciona la aparición de Jesús en la historia con el ambiente y las ideas producidas por el judaísmo tardío. El método consiste aquí en recurrir de forma constante a la historia de las religiones para explicar los orígenes del cristianismo.

W. BOUSSET, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*. Göttingen 1892.

– *Final de la investigación sobre la vida de Jesús (Leben-Jesu-Forschung)*

El libro de M. Kähler sobre el «pretendido Jesús histórico y el Cristo histórico y bíblico» registra las cuestiones planteadas por las investigaciones racionalistas, straussianas o liberales sobre Jesús. El problema es el de las relaciones que existen entre la historia y la fe. Para Kähler, el Jesús histórico descrito por los autores modernos oculta al Cristo vivo. Sus descripciones se parecen a las iconografías producidas a lo largo de toda la historia cristiana. Están tan lejanas como éstas del verdadero Cristo. Hay que buscar en otra parte el punto de apoyo de la fe. Los hechos históricos que han de ser afirmados por la crítica no pueden convertirse, como tales, en experiencia de fe. Con Kähler, el terreno de la disciplina historiográfica y el de la fe encuentran cada uno su autonomía. No basta con un Jesús producido por el primero para ofrecer una base al segundo. A veces se presenta a Kähler como un precursor de Bultmann. En todo caso, fue él el que planteó la

cuestión hermenéutica de las relaciones entre la historia y la fe. Su obra esboza ya las reflexiones ulteriores.

M. KÄHLER, *Der sogennante historische Jesus und der biblische, geschichtlische Christus*. Leipzig 1892; ^{2}1896.

La obra de A. Schweitzer, aparecida en 1906, acabó con los ensayos relativos a la vida de Jesús. Se titulaba *De Reimarus a Wrede*, y apareció luego con el título *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*. Recogiendo todos los ensayos de vida de Jesús y analizándolos con precisión, Schweitzer llega a la conclusión de que no existe empresa más personal que la de escribir una vida de Jesús. Cada época, cada autor crea su propio Jesús. El libro de Schweitzer hizo época, y sigue siendo todavía una fuente de primer orden para el estudio de la *Leben-Jesu-Forschung*.

A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1906; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1913.

– *El Jesús de R. Bultmann*

La teología «dialéctica» trajo, por los años 1920, una nueva visión de las relaciones entre la cultura y la religión, entre la historia y la fe. Se habían roto los puentes con las ideas de la teología liberal del siglo XIX. Había que reafirmar la supremacía de Dios sobre toda grandeza «histórica y mundana».

A propósito de Jesús, fue la obra de R. Bultmann la que llamó la atención. Debe su gran libertad crítica a la teología liberal, pero rechaza categóricamente los fines que ésta perseguía. La crítica permitió a la teología liberal poner fin al dogmatismo; pero, dice Bultmann, ella puso a Dios como un dato, como una grandeza de este mundo que puede comprender y alcanzar el crítico al término de su trabajo. Intentó ofrecer un apoyo «humano» a una palabra divina que no puede sostenerse.

La pertenencia de Bultmann a la escuela de la historia de las formas lo llevó a explotar los textos de forma distinta de la escuela liberal. No se trata de acumular datos sobre el «verdadero» Jesús por encima de las desviaciones de la tradición, sino de interesarse por las fórmulas primitivas en que las comunidades cristianas expresaron su proclamación.

Cuando publicó su *Jesús*, en 1926, Bultmann no enlazó con las «vidas de Jesús». Desde el principio afirma su convicción: «No podemos saber prácticamente nada de la vida y de la personalidad de Jesús, ya que las fuentes cristianas que poseemos, muy fragmentarias e impregnadas de la leyenda, no manifestaron ningún interés por este punto y porque no existe ninguna otra fuente sobre Jesús» (*Jésus*. Paris 1968, 35). Quedan las palabras de Jesús, su enseñanza, la manifestación de sus intenciones y de su voluntad. También

aquí Bultmann se muestra muy crítico. Pero, si bien declara que no puede delimitar exactamente el alcance de las palabras de Jesús, no cree imposible el encuentro del hombre de hoy con el mensaje original de un hombre cuya vida fue decisiva. Cuanto más se acerca uno, dentro de los evangelios, a las tradiciones antiguas, más toca esa «particular forma histórica» que registra el eco de la existencia particularmente decisiva de Jesús. La desmitologización y la interpretación existencial permiten encontrar ese eco.

R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1921.

Id., *Jesus*. Tübingen 1926.

Id., *Die Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1953 (*Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1981).

Id., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich 1949.

Id., *Glauben und Verstehen*. Tübingen 1933 (I), 1952 (II), 1960 (III), 1965 (IV) (*Creer y comprender*. Studium, Madrid 1975-1976, 2 v.).

Id., *Jesus Christ and Mythology*. New York 1958 (*Jesucristo y Mitología*. Ariel, Espluges de Llobregat 1970).

– *Los pos-bultmannianos*

Las tesis de R. Bultmann marcaron fuertemente la investigación sobre Jesús. Los «pos-bultmannianos» partieron de su problemática nueva y radical para reflexionar de nuevo sobre este problema. Entre ellos se sitúan: G. Bornkamm, H. Braun, G. Ebeling, E. Fuchs, E. Käsemann, J. M. Robinson. La diversidad de horizontes teóricos dentro de los que estos autores recogen la cuestión de Jesús no puede desarrollarse en estas páginas. Bastará con señalar que todos replantean el problema de Jesús, de su importancia para la fe cristiana, de sus relaciones con las comunidades cristianas primitivas.

G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*. Stuttgart 1956 (*Jesús de Nazaret*. Sígueme, Salamanca 1975).

G. BORNKAMM, *Gesammelte Aufsätze*, I-IV. *Das Ende des Gesetzes*. Studien zu Antike und Christentum. Geschichte und Glaube. Tübingen 1966-1971 (*Estudios sobre el Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1983).

H. BRAUN, *Jesus*. Berlín 1969 (*Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*. Sígueme, Salamanca 1975).

G. EBELING, *Theologie und Verkündigung*. Tübingen 1962.

Id., *Einführung in theologische Sprachlehre*. Tübingen 1971.

Id., *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tübingen 1959 (*La esencia de la fe cristiana*. Fontanella, Barcelona 1974).

Id., *Wort und Glaube*, I. Tübingen 1960; II. Tübingen 1969.

E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen 1969.

Id., *Jesus: Wort und Tat*. Tübingen 1971.

E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I. Göttingen 1960; ^{6}1970; II. Göttingen 1964; ^{3}1970 (Traducción parcial: *Ensayos exégeticos*. Sígueme, Salamanca 1978). Interesan sobre todo:

– *Das Problem des historischen Jesus* (I, 187-214) *(El problema del Jesús histórico* 159-189).

– *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* (II, 31-68).

– *Die Anfänge christlicher Theologie* (II, 82-104) *(Los comienzos de la teología cristiana,* 191-216).

Id., *Die neue Jesus-Frage,* en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie.* Gembloux 1975, 47-57.

J. M. ROBINSON, *The New Quest of the Historical Jesus.* London 1959.

– *Otros horizontes*

La investigación exegética no se ha hecho solamente bajo la égida de los pos-bultmannianos. Sobre la cuestión de Jesús, hay que citar especialmente tres nombres.

• *J. Jeremias*

J. Jeremias es sin duda el conservador protestante que más ha alertado a la opinión contra los excesos de Bultmann en materia crítica. Su librito *Das problem des historischen Jesus* puede considerarse como el programa de una crítica «conservadora» en la discusión abierta por la escuela bultmanniana sobre la cuestión de Jesús.

La obra de J. Jeremias muestra una verdadera fascinación por la persona de Jesús. Sus estudios, muy amplios, se imponen por su autoridad. Citemos entre otros:

J. JEREMIAS, *Das Problem des historischen Jesus.* Calwer Heft 32, 1960.

Id., *Die Bergpredigt.* Stuttgart 1959.

Id., *Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung.* Stuttgart 1962 *(Palabras de Jesús.* FAX, Madrid 1970).

Id., *Die Gleichnisse Jesu.* Göttingen ^{6}1962 *(Las parábolas de Jesús.* Verbo Divino, Estella ^{8}1986).

Id., *Jerusalem zur Zeit Jesu.* Göttingen ^{3}1962 *(Jerusalén en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1977).

Id., *Unbekante Jesuworte.* Gütersloh 1963 *(Palabras desconocidas de Jesús.* Sígueme, Salamanca 1976).

Id., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.* Göttingen 1966 *(Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento.* Sígueme, Salamanca 1981).

Id., *Die Abendmahlsworte Jesu.* Göttingen ^{4}1967 *(La última cena. Palabras de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1980).

Id., *Neutestamentliche Theologie,* I. *Die Verkündigung Jesu.* Göttingen 1971 *(Teología del Nuevo Testamento,* I. *La predicación de Jesús.* Sígueme, Salamanca 1974).

- *H. Schürmann*

Sobre la cuestión de Jesús, H. Schürmann se ha distinguido por un pequeño estudio sobre la transmisión de las palabras de Jesús. La originalidad de este estudio está en adaptar la «historia de las formas» a su propio método. Este insiste mucho en los ambientes de vida en que se elaboraron las formas evangélicas. Schürmann muestra cómo muchas «palabras» de los evangelios se remontan al entorno vital *(Sitz im Leben)* constituido por Jesús y sus discípulos.

H. SCHÜRMANN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en H. RISTOW-K. MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin 1962, 342-370.

- *B. Gerhardsson*

Discípulo de H. Riesenfeld, B. Gerhardsson estudia los medios orales de transmisión en ambientes rabínicos. Muestra la importancia de los vínculos que existen entre el «maestro» Jesús y sus discípulos e insiste en la calidad de transmisión de la enseñanza de Jesús. Los materiales que se encuentran en los evangelios se remontan sustancialmente al maestro.

B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript, oral Tradition and written Transmission in rabbinic Judaism and early Christianity*. Uppsala 1961; Copenhague ^{2}1964.

Id., *Die Anfänge der Evangelien - Tradition*. Wuppertal 1977.

Conclusión

Podría creerse que el balance tan negativo de A. Schweitzer sobre las vidas de Jesús y más tarde las críticas bultmannianas y pos-bultmannianas habían acabado definitivamente con las «vidas de Jesús». Esto es a la vez verdadero y falso.

Es exacto que la mayor parte de los investigadores se muestran escépticos ante la empresa que consistiría en escribir una biografía de Jesús. Se puede ciertamente intentar señalar con la mayor exactitud posible alguno de los aspectos concretos de la predicación o del comportamiento de Jesús, pero se rechaza la posibilidad de hacer una «vida de Jesús» exhaustiva. En esta perspectiva hay que situar la mayor parte de los estudios exegéticos actuales. Recientemente, C. Perrot ha centrado la forma como el historiador puede enfrentarse honradamente con este problema.

N. PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus*. London 1967.

W. TRILLING, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Düsseldorf 1966 *(Jesús y los problemas de su historicidad*. Herder, Barcelona ^{2}1975).

C. PERROT, *Jésus et l'histoire*. Paris 1979 *(Jesús y la historia*. Cristiandad, Madrid 1982).

Las «vidas de Jesús» parciales o totales ¿tendrán que estar entonces condenadas a desaparecer? No lo creemos. Y ello por una razón esencial: el personaje de Jesús funciona en el mundo imaginario como modelo. Por tanto, podemos apostar cualquier cosa a que está abierto todo un ancho campo para las «vidas de Jesús» que permitan presentar el modelo Jesús a la reflexión del público sobre bases históricas sólidas. Ch. Duquoc ha presentado así un «Jesús, hombre libre» y J. Guillet un «Jesús ante su vida y su muerte». El estudio del funcionamiento de estos relatos está aún por hacer. En todo caso, parecen cumplir un cometido tal que hay que mostrarse prudentes cuando se trata de proclamar para mañana la desaparición de este género.

CH. DUQUOC, *Jésus, homme libre.* Paris 1974 *(Jesús, hombre libre.* Sígueme, Salamanca 1975).

J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort.* Paris 1971.

H. SCHURMANN, *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte.* Cristiandad, Madrid 1982.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* Tübingen 1913 (München-Hamburg 1966).

E. RENAN, *Vie de Jésus.* Paris 1863 (13.ª ed. Folio, París 1974).

H. ZAHRNT, *Die Sache mit Gott.* München 1966 *(A vueltas con Dios.* Hechos y Dichos, Zaragoza 1972).

W. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme.* Freiburg-München ^{2}1970.

P. GISEL, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann.* Paris 1977.

R. MARLÉ, *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de G. Ebeling.* Paris 1975.

R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les évangiles. Histoire et herméneutique.* Paris-Tournai-Montréal 1978 *(A Jesús por los evangelios.* Sígueme, Salamanca 1982).

Indice general

Presentación 7

1. Las fuentes de una historia de Jesús 9

Las fuentes paganas 11

Tácito (hacia el 55-120) 11
Tácito: Nerón y los cristianos 10
Suetonio (hacia el 75-155) 11
Suetonio: Las medidas tomadas por Nerón 11
Plinio el Joven (hacia el 61-115) 12
Plinio el Joven: Carta al emperador Trajano 13
Otros testimonios 12
Eusebio de Cesarea: Carta del emperador Adriano a propósito de los cristianos 14
Eusebio de Cesarea: Carta del emperador Adriano al cónsul Serviano 14
Mara bar Serapión: Carta a su hijo 15

Las fuentes judías 15

Flavio Josefo (37 ? -100) 15
Flavio Josefo: El testimonio sobre Jesús en la versión de Eusebio 16
Flavio Josefo: El testimonio sobre Jesús en la versión de Agapio 16
Flavio Josefo: El testimonio sobre Jesús en la versión de Miguel el Sirio 16
Flavio Josefo: El testimonio sobre Jesús en la versión de san Jerónimo 17
El Talmud 18
La muerte de Jesús en el Talmud 17
Los Toledot Yeshu 19

Las fuentes cristianas 19

Las fuentes bíblicas 19
–Problemas críticos 20
–De Jesús a los evangelios 20
–El género literario «evangelio» 21
Las fuentes no bíblicas 22
Las palabras no escritas de Jesús, o «agrapha» 24
El evangelio según Tomás 23
Un agraphon auténtico 23

Las fuentes musulmanas: el Corán 24

La muerte de Jesús según el Corán 24

2. Jesús en la historia de su tiempo 27

Los emperadores romanos 27

Los emperadores del siglo I 26
Extensión geográfica del imperio romano 28
La administración de los territorios 28
a) Las provincias 28
b) Los reyes bajo tutela 28
c) Las ciudades griegas 29
Los ciudadanos, los hombres libres y los esclavos 29

El rey Herodes el Grande (40 [37] - 4 a. C.) 30

La carrera política del padre de Herodes 30
La carrera política de Herodes 31
La vida familiar de Herodes 32
La muerte de Herodes el Grande 30
La muerte de Mariamne 31
La obra de Herodes 33
La construcción de Cesarea por Herodes 33

Los sucesores de Herodes el Grande 34

Los «procuradores» del año 6 al 41 35

Cronología de la vida de Jesús 35

Fecha del nacimiento de Jesús 35
El censo de Quirino 36
El testimonio de Tácito 36
El censo de Judea por el legado de Siria, el año 6 37
La inscripción de Venecia 38
La inscripción de Antioquía 38

La muerte de Jesús 39

El cálculo astronómico 40
La fecha de la cena. Intento de conciliación 40

Duración de la vida pública 41

3. Jesús el galileo 43

Situación geográfica de Galilea 43

El lago de Gennesar (o de Tiberíades) visto por Josefo 44

La población 43

Situación política de Galilea 46

Herodes Antipas intrigado por Jesús 44
Un altercado entre samaritanos y galileos 45
Pilato y los galileos 47

Situación religiosa de Galilea 48

Los desplazamientos de Jesús 48

1. Jesús se desplazaba con frecuencia 49
2. Jesús viajó por territorio pagano 47
3. Jesús se retiró a menudo al desierto 49
4. Jesús estuvo varias veces en Judea 49

Las subidas de Jesús a Jerusalén según Juan 48

4. Las instituciones religiosas en tiempos de Jesús 51

El templo y sus fiestas 51

La construcción herodiana 51

Aspecto exterior del templo 53
Plano del templo 52
Una leyenda pagana sobre el templo 54
El mobiliario del santuario (hekal) 54
Importancia del sacerdocio entre los judíos 55
El servicio en el templo de Zacarías, padre de Juan bautista 55

El clero del templo 55
–El sumo sacerdote 56
–Los sacerdotes 56
–Los levitas 57
–El culto en el templo 57
Las fiestas de peregrinación 57

Calendario de las fiestas principales 58
La presentación del niño Jesús en el templo 59

Las sinagogas 60

El oficio sinagogal 60

La oración del Sema, Israel 61

La actualización de la Escritura en la sinagoga 61
La práctica personal de la ley 62

5. Los partidos religiosos en tiempos de Jesús 65

Las fuentes 65

Los saduceos 66

Origen de los saduceos 66
Los saduceos en tiempos de Jesús 67
Ideario de los saduceos 67

Los fariseos 68

Origen de los fariseos 68
Los fariseos en tiempos de Jesús 70

Los saduceos según el fariseo Josefo 69

Los saduceos y la resurrección de los muertos 69
Las prácticas fariseas según el evangelio de Marcos 70
Los fariseos después de Jesús 71
La doctrina de los fariseos 71
Las sentencias de los padres 72

Los esenios 73

Su origen 73
Los esenios según Josefo y Filón de Alejandría 73
Los esenios según Plinio el Viejo 74
Virtudes de los esenios 74
La vida en común de los esenios 75
La exclusión de la comunidad 76
Los esenios y los sacrificios 76
La doctrina de los esenios 76

La comunidad de Qumrán según los manuscritos del mar Muerto 77

Origen e historia 77
La vida en la comunidad 78
Entrada en la comunidad de Qumrán 78
La crítica del templo 79
–La fiesta de la alianza 79
–Las creencias de los qumranitas 79
La interpretación de la Escritura: el «*peser*» (comentario) 81

El partido de los revolucionarios 81

Una tradición de celo por la ley 81
La ascensión progresiva del nacionalismo 82
Judas el Galileo 82
Judas el Gaulanita (o el Galileo) 83
Los herederos de Judas 83
Los grupos presentes en la guerra contra Roma 84
Jesús y los zelotes 84

6. Juan bautista y Jesús 87
Los movimientos bautistas 87
Los documentos 87
La educación de Josefo. Su trato con Bannús 86
Los saltamontes según la Misná 88
La muerte de Juan bautista según Josefo 88
Los «inmersores de la mañana» 90

Juan el bautista 91

El simbolismo del desierto 91
La llamada a la conversión 93
Abrahán sacado de una roca 90
Los recaudadores y los militares ante Juan bautista 92
Las abluciones rituales 93
Ablución y sacrificio por el pecado 92
El bautismo de Juan 93

La relativización de las separaciones 95
La predicación de Juan bautista 95
–La proximidad del juicio de Dios 96
–Un escenario apocalíptico 96
–Un bautismo en espíritu santo y fuego 96
El bautismo en el espíritu santo y fuego 96
–La venida de uno «más fuerte» 97

Jesús y Juan bautista 98

Los cristianos y Juan bautista 98
–La muerte y la resurrección de Jesús, fuente única de salvación 99
–Reinterpretación del papel de Juan bautista 100
–Juan bautista, precursor de Jesús 101
El bautismo en Cristo según Pablo 98
Juan bautista, testigo de Jesús 99
El nacimiento del grupo de Jesús 100
Dos tipos de bautismo 101
–Un tiempo común con Juan bautista 101
–El regreso de Jesús a Galilea 102
–Jesús, un bebedor y un comilón 102
–Una crítica más cercana y cotidiana 102
–Dos bautistas parecidos y diferentes 103

7. Jesús y el reino de Dios 105

El reino y el mesías-rey. Una esperanza político-religiosa 105

El mesías-rey en los Salmos de Salomón 108
El mesías-rey en los textos de Qumrán 108
Bar Kosiba, el hijo de la estrella 108
Jesús y el mesías-rey 108
El mesías de los Salmos de Salomón 106
El mesías davídico en Qumrán 106
El mesías en el targum de los Números 107

Profetismo y reino de Dios 109

Los escribas y el espíritu profético 110
Profetas político-religiosos 110
Pronunciadores de oráculos 110
Jesús y los profetas político-religiosos 110
Atrongés, el pastor rey 107
La sublevación de Teudas 111
La sublevación del egipcio 112
El signo de Jonás 114

La utopía profética 112

La importancia del Exodo 112
El profeta semejante a Moisés 114
El profeta semejante a Moisés en Qumrán 114
Elías, el profeta del fin de los tiempos 113

–La vuelta de Elías en el Antiguo Testamento 113
–Las tradiciones sobre Elías en los evangelios 115

La práctica profética de Jesús 116

Jesús, profeta de la conversión 117
Jesús, profeta de un reino que afecta a cada uno de los hombres 117
El reino de Dios, fuente de acción 118

La categoría de profeta superada por Jesús 118

8. La enseñanza de Jesús 121

En la fuente de los evangelios, la enseñanza de Jesús 121

Formas de la enseñanza de Jesús 123

Las palabras (o «dichos») del Señor 123
–Las palabras propiamente dichas 123
–Las palabras (o «dichos») proféticas o apocalípticas 123
Las palabras de Apolonio de Tiana 124
–Las palabras que enuncian reglas de vida en común 124
Las parábolas 124
Parábolas de los rabinos 125
–¿Por qué decía parábolas Jesús? 126
–La forma de las parábolas evangélicas 127
–El contenido de las parábolas de Jesús 128

El maestro y sus discípulos 128

Los discípulos esenios 129
Los rabinos o escribas fariseos 129
–La enseñanza de los escribas 129
–Jesús y sus discípulos 130
–Una enseñanza centrada en el reino de Dios 131

Los gestos significativos de Jesús 132

La higuera seca 132
Una percepción profética de Jeremías: el alerce y la olla 131
Los mercaderes expulsados del templo 133
Invectivas de Jeremías contra el templo 133
El pan y el vino 135
Cuadro sinóptico de los relatos de la cena 134

9. Jesús y la ley 137

Jesús y los saduceos 137

La cuestión de la resurrección 137
La cuestión del templo 138
La creencia en la resurrección de los muertos 138
Jesús y los saduceos sobre la resurrección de los muertos 139

Los fariseos intentan aliviar la ley 140
La bendición contra los herejes 140
Una curación en día de sábado 142

Jesús y los fariseos 141

El reino de Dios y la ley 142
–Jesús, uno que decía «yo» 143
–Una revalorización de los orígenes 143
–Una gran atención al «ahora» 144

10. Jesús y los paganos 145

El exclusivismo de Qumrán 145

El exterminio de las naciones en Qumrán 146

El celo de los fariseos 146

Temerosos de Dios y prosélitos 147

Jesús y los paganos 148
El pagano y los rabinos Hillel y Sammay 149
La ofrenda de las primicias por el prosélito 149

El evangelio a los paganos 150

11. Los milagros de Jesús 153

La organización del saber y del creer en el siglo I 153

Importancia del saber transmitido 153
Importancia de los espíritus y de los demonios 155
El aspecto «religioso» de la enfermedad 155
La raíz de Maqueronte 154
Presagios sobre la destrucción del templo 154

Milagros y exorcismos en el mundo helenista 156

La enfermedad del rey Herodes 156
Dos milagros atribuidos al emperador Vespasiano 157
Apolonio resucita a una joven que pasaba por muerta 158

Milagros y exorcismos en el judaísmo palestino 159

La tradición sinagogal 159
Los milagros y los escribas 159
Onías, marcador de círculos, hace caer la lluvia 158
Hanina ben Dosá cura a un enfermo 160

Los milagros y los exorcismos de Jesús 161

La persona del taumaturgo 161
Los signos de Jesús y la fe 161

Importancia de los milagros para los primeros cristianos 162

12. Hijo del hombre e Hijo de Dios 165

Las raíces de la expresión «el hijo del hombre» 165

El hijo de hombre en las visiones de Ezequiel 166
Visión del Anciano y del hijo de hombre en el libro de Daniel 166

El hijo del hombre en los evangelios 168

Tres grupos de palabras sobre el hijo del hombre 169
El funcionamiento de la expresión «el hijo del hombre» 169
–Una expresión que se pone siempre en labios de Jesús 169
–Hijo del hombre no se utiliza como un título 169
–Una distancia mayor o menor entre Jesús y el hijo del hombre 170
Jesús y la fórmula «hijo del hombre» 171
Evolución del vocabulario del «hijo del hombre» 172
El hijo de hombre en las parábolas de Henoc 170
El mesías y el hijo del hombre 173

El Hijo y su Padre 174

El Hijo y el Padre en las antiguas tradiciones evangélicas 174
–El hijo del propietario 174
–La ignorancia del hijo 175
–El Hijo y el Padre 175
–«Mi Padre» 175
Jesús y su Padre 175
–La autoridad asombrosa de Jesús 176
–Una oración familiar 176
Abba en la oración cristiana 176
–«Mi Padre» y «vuestro Padre» 177
Jesús, el Hijo de Dios 177

13 La muerte de Jesús de Nazaret 179

Jesús anuncia su muerte y su resurrección 180

Los tres anuncios (Lc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34 par.) 180
Los anuncios en imágenes 181
Los puntos de apoyo de los anuncios de Jesús 181
–El destino del profeta Jeremías 181
–El justo perseguido 183
–El siervo doliente de Isaías 183
–La muerte de Juan bautista 183
–La tradición oral sobre la resurrección de los muertos 184
El martirio de Isaías 182
El tercer día 182

El arresto de Jesús 184

El juicio 185

Disparidad de las tradiciones 186
El proceso judío 186
La competencia jurídica del sanedrín 187
–La blasfemia de Jesús 188
El proceso romano 188
–Los acusadores de Jesús 189
–Las acusaciones 189
–La persona de Pilato 189
–La mujer de Pilato 190
–La comparecencia ante Herodes 190

La muerte de Jesús 190

Janeo crucifica a 800 prisioneros 191
Josefo intercede en favor de tres crucificados 192
Las siete palabras de Cristo en la cruz 193
La sepultura de los crucificados 193
Plano de Jerusalén 194
Jesús sale del sepulcro 196

Después de la muerte 197
–Testimonios muy antiguos 197
–La discreción de los evangelistas 198
–El cumplimiento de una historia 198
–El envío por Jesús resucitado 198
–Los gestos del resucitado 199

Anexo 1. La infancia de Jesús 201

Dos relatos muy diferentes 201
Los grandes temas de la infancia 202
–Los padres de Jesús 202
–El nacimiento en Belén 202
–El establecimiento en Nazaret 203
–El nazoreo 203
Los hermanos de Jesús 204
Los evangelios apócrifos de la infancia 206

Anexo 2. Jesús y la historia 209

Desde las primeras investigaciones sobre la vida de Jesús hasta nuestros días 209

–La escuela racionalista 209
–La escuela «mitológica» 210
–La escuela liberal 211
–La escuela escatológica 211
–La escuela de la historia de las religiones 212
–Final de la investigación sobre la vida de Jesús (Leben-Jesu-Forschung) 212